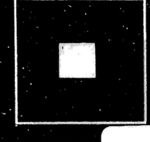
التاريخ وكيف يفسرونه

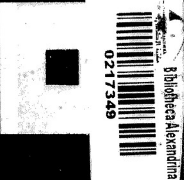
من كنفوشيوس إلى توينبى





تأليف : آلبان . ج . ويدجرى

ترجمة : عبدالعزيز توفيق جاويد



التاريخ وكيف يفسرونه

من كنفوشيوس إلى توينبي

تأليف : ألبان . ج . ويدجري

ترجمة : عبد العزيز توفيق جاويد

الناشر

الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٧٢

محتويات الكتاب

القسم الأول

التصورات العامة للتاريخ
الشرقية منها والغربية

الموضوع **الصفحة**

القسم الثـانى
النظريات الخاصة عن التاريخ
ــ النظـريات الغربيـــة ــ

الموضوع **الصفحة**

التعريف بالمؤلف

هو البيان جريجورى ويدجرى ، ماجستير فى الآداب من جامعة كمبريدج . واستاذ بجامعة ديوك بالولايات المتحدة الامريكية . ولد فى ٩ مايو سنة ١٨٨٧ ، وتعلم فى كلية سانت كاترين بكمبريدج . ثم عين مدرسا محاضرا بجامعة بريستول، ثم مساعدا لاستاذ الفلسفة الأخلاقية بجامعة سان اندروز ، ثم استاذا للفلسفة والدين والمقارنة بجامعة بارودا بالهند [١٩١٥ — ١٩٢٢] ، فمحاضرا لفلسفة الأديان بجامعة كمبريدج [١٩٢٢ — ١٩٢٨] فأستاذا بجامعة كورنيل [١٩٢٩ — ١٩٣٠] .

وتولى رئاسة تحرير مجلة « الفلسفة الهندية » ومجلة « علم الاجتماع » الهندية . وهو الذى انشأ الندوة العلمية للدراسة المقارنة للأديان فى جامعة بارودا [١٩١٦] ، واصبح رئيسا لمجلس جامعة بارودا [١٩٢٦ — ١٩٢٨] ، ثم عين محاضرا بجامعة أكسفورد [١٩٣٧] . وشغل عدة مناصب جامعية اخرى .

وتولى رئاسة الجمعية اللاهوتية الامريكية [١٩٢٩ — ١٩٤٠] .
أعماله : ترجم كتاب «أساس الحياة ومثالها» ، لمؤلفه ر. يوكان،

وكتب مقدمته ، كما ترجم أيضا كتاب « الطبيعية أم المثالية ؟ » والف بالاشتراك مع وانيل كتاب « يسوع فى القرن التاسع عشر وما بعده » . كما الف : ١ ـ الحاجات البشرية ومبررات المعتقدات الدينية ٢ ــ اللا اخلاقية ومقالات أخرى » . ٣ ــ « الدراسة المقارنة للأديان » . ٤ ــ « معالم فلسفة الحياة » . ٥ ــ « الفكر المعاصر لبريطانيا العظمى» . ٦ ــ « الأديان الحية والفكر المعاصر » ، [١٩٣٦] . ٧ ــ « الأخلاقيات المسيحية فى التاريخ والحياة المعاصرة » ، [١٩٤٠] . ٨ ــ « ما هو الدين ؟ » ، [١٩٥٣] . ٩ ــ « التـــــاريخ وكيف يفسرونه » ، [من كنفوشيوس الى توينبى] . ١٠ ــ « المذاهب الكبرى فى التــاريخ » ، [١٩٦٥] ١١ ــ « حج فيلسوف » ، [١٩٦١] . ١٢ ــ « المعانى فى التاريخ » .

هواياته : المشى ، وفلاحة الحدائق .

كلمة المترجم

كما استمع منا الى كلمة تاريخ وتديرها اخذته الحيرة فى شأنها فهل هى عربية الأصل أم ليست عربية فهى من الكلمات التى يثور حولها خلاف والتاريخ لغة الاعلام بالوقت .

وتقول بعض المصادر انه ليس عربيا محضا ، بل هو معرب مأخوذ من ما هى روز بالفارسية ، على أن من المعلوم أن كلمة تاريخ وردت لاول مرة فى العربية مع اخبار ادخال التقويم الهجرى فى عهد الخليفة عمر بن الخطاب » .

ويلحظ الاستاذ روزنتال المستشرق الشهير ان كلمة تاريخ لا تظهر فى الأدب الجاهلى كما أنها غير مذكورة فى القرآن الكريم ولا فى الاحاديث النبوية الشريفة ، وهو يرجع أن أصوله مستمدة من الكلمة السامية ، التى تعنى القمر او الشهر وهى فى الاكدية « ارخو » وفى العبرية « يرخ » .

ويمكن الافتراض أن هذه الكلمة مشتقة من القمر أو الشهر وبذلك تكون الترجمة الحرفية لكلمة تاريخ هى التوقيت حسب القمر . وانتقال المعنى من التوقيت بالقمر الى التاريخ او الحقبة نتيجة طبيعية .

على أن هناك فى اليونانية [Arché] ارخى بمعنى بداية أو حكم وأرخايوس [Archaios] بمعنى قديم . والتاريخ كما هو معلوم ذكر لقديم الأحداث والاخبار وبداياتها ، أو حكم الملوك والكهنة فهل هناك علاقة بين فعل « ارخ » فى العربية وبين تلك الألفاظ اليونانية ، لعلها شأن كثير من كلمات اليونانية مما انتقل الى لغة العرب بحكم التعامل وانتقال الثقافات . وعلاقة العرب بالروم قديمة معروفة .

بدا الانسان التاريخ منذتعلم الكتابة،بل لعل اعظم دافعله على استحداث

الكتابة تدوين ذكرياته عن نفسه وتسجيل خواطره فى الكون والعالم .

وقبض رجل الدين على القلم والقرطاس واستأثر بهما واخذ يدون بهما لنفسه عن نفسه ولم يلبث أن دافعه الملك ملاحقـــا أو ربما أزدلف الكاهن الى الملك متملقا واذابه يتحول الى مترجم للملك سارد لأعماله مشيد بمنجزاته ومآثره ، أو مزيف لتلك المآثر بالمدح ان كان الملك قـــويا مرهوب الجانب ، والقدح أن كان ضعيفا ، أو كان ناصب الكاهن العداء فى بؤرة سلطانه أو مصدر رزقه وقوته .

فالتاريخ بدأ تدوينا لحوادث وأخبار مفردة أو ترجمة لعظيم او تخليدا لمآثر ملك ومن ثم فالتاريخ من أهم الميادين الفكرية التى أهتم بها الانسان فكما فكر الانسان فى الكون المحيط به كيف خلق ؟ ولماذا خلق ؛ ومن خالقه ؟ وكيف تطلع الشمس ؟ وما هذه المنازل التى يدرج فيها القمر والنجوم ـــ فكر فى الله وفى الخلود ، ودون ذلك كله مقترنا بما دون عن حـــاضره واعماله ومنجزاته ثم تحول الأمر الى كتابة التاريخ فى صورة يوميات ثم حوليات . فأنت تقرأ هذا النوع من التدوين التاريخى فاذا بك تعايش الأحداث يوما بعد يوم وشهرا أو سنة فى أثر شهر وسنة . ومع ذلك فالمدار كله شخص الملك أو بطولة البطل وكان للعرب الفضل كل الفضل فى هذا النوع من أنواع التاريخ الذى قصد به مؤرخوهم تثقيف العامة ، وعرض العظات والعبر على ابصارهم ولا يخفى أن التدوين التاريخى شىء والتأليف التاريخى شىء آخر مختلف تماما . فالأول مجرد نقل الاحداث والأخبار من الذاكرة الى البردى أو صفائح الحجر أو الواح الطين ، والثانى سرد للأحداث وتبويب لها وتفسير لطبيعتها وتسلسلاتها واسبابها .

فالاول مادة التاريخ والثانى هو التاريخ والتأريخ . وفى مدارج بلوغ هذه النظرة الحديثة ألمت بالتـــاريخ واساليب المؤرخين فى معالجته تقلبـــات واتجاهات عديدة .

فمن المؤرخين من ركز اهتمامه على الحوادث والاخبار ومنهم من قال بان التاريخ ليس فقط اخبارا ترتبط بالكاهن والملك وانما هو ثبت لاعمـــال الناس ، الشعب الذى يملأ المدينة ويعمر الريف ، ماذا كان يعمل ؟ وكيف كان يفكر ؟ فذلك هو المؤرخ الاجتماعى . ومنهم من زعم أن الشعب بلا اقتصاد عبث باطل ومن ثم ركز اهتمامه على الناحية الاقتصادية . ودارت الأيام دورتها وتتابعت النظريات والآراء فى التاريخ وفلسفاته الى أن جاء القرن التاسع عشر وجاء «داروين» فانقلبت عقول المؤرخين راسا على عقب

لقد ظهرت بدعة جديدة فى دراسة العلوم ، صحبتها فكرة فى دراسة التاريخ ، اذ ظهرت فى دراسة العلوم نظرية التطور والنشوء والارتقاء وظهرت فى دراسة التاريخ قبل ذلك بقرون الفكرة الذاهبة الى أن التاريخ ، علم وما دام التاريخ علما ككل العلوم ، فلماذا لا تنطبق عليه هو الآخر فكرة التطور التى طبقت على علم الأحياء من نبات وحيوان وقلبت نظرياته تماما . وهنا ظهر ما يسمى التطور فى التاريخ ، أو التاريخ التطورى .

على أنه لا يفوتنا أن نشير الى أن جميع فلاسفة أوربا فى القـرنين الثامن والتاسع عشر لم يهملوا التاريخ قط بل ادخلوه بين المواضيع التى أعملوا فيها رأيهم وكان لكل منهم وجهته ومنهاجه فكونرورسيه على سبيل المثال له وجهته ونيتشه وهيجل لهما وجهتا نظرهما فى هذا التاريخ أصله ومكوناته وكيف كان وكيف يجب أن يكون وما الآراء التى اخطأت البشرية حين أعتنقتها ، وما الآراء التى ينبغى للناس أن يعتنقوها حتى يخلصوا تاريخهم من عيوب الماضى وتتحول أيامهم — فيما يرى الفيلسوف — الى سعادة وحبور .

على أن اصدار الأحكام على الدنيا وتاريخها لم يكن قاصرا على الاوربيين وحدهم لان الانسان منذ استقر على عرش العقل واخذ يعى نفسه لم يفتأ يفعل ذلك .

ومن ثم فأن لكل أمة نصيبها فى هذا المضمار تقيمه على ما اتخذته من آراء وما اعتنقته من مبادىء وما رأته مثلا عليا ينبغى أن يعمل عليها الفرد والمجموع جهد وسعهم ليصلوا الى ما يشتهون من سعادة ويبلغوا ما يريدونه من راحة بال .

وكان مما لا يكاد يجوز الخوض فى مناقشاته ان كتابة التاريخ ، كما أسلفنا لا يمكن أن نقتصر على مجرد الحوادث ، وانما ينبغى أن يجتمع الى ذلك عملية أخرى عقلية وتفسيرية عملية لا يقف فيها المؤلف عند مجرد الخبر والسرد بل يضم الى الخبر رايه فيما يورده من معلومات . فان تعمق الراى تحول الى فلسفة للتاريخ تخرج به عن التاريخ نفسه الى أى فكرة جديدة يستشفها المؤرخ وقد يستطيع اذ يستخلصها من الماضى أن يعود فيطبقها على الحاضر . ثم اذا هو بعد الاستقراء والكد فى استنتاجها ، يستطيع أن يستفيد منها ويستشف بواسطتها الأحداث التى ستأتى بها الايام كأنما هو يقرأ نقلا عن الماضى فى كتاب المستقبل . وتسائل العلماء : هل الافضل ان يكون لديهم فيلسوف اوتى قسطا معقولا من التاريخ ام يكون لديهم مؤرخ اوتى قسطا من الفلسفة .

الحق ان التاريخ هو وعاء الخبرة البشرية ، هو العلم الخاص بالجهود البشرية أو هو المحاولة التى تستهدف الاجابة على الاسئلة التى تتعلق بجهود البشرية فى الماضى وتستشف منها جهود المستقبل . ولا شك أن التاريخ بهذا المعنى يتحول الى علم له أصوله فما دام الانسان يعمل فكره فى تلك الخبرات البشرية ويصدر فيها احكامه تشكل له منها علم . أن العلم هو الكشف عن طبيعة الأشياء ثم تصنيفها وتبويبها واصدار الاحكام عليها ولابد للتاريخ من وثائق يعتمد عليها المؤرخ فى أصدار أحكامه ، والوثيقة هى الشىء الموجود فى زمان ومكان معينين . فكأن المؤرخ حين يجمع الوثائق ويشكل التاريخ ويفسره ، يسلم بأن هدف التاريخ هو معرفة الانسان بنفسه وتلك غاية لها أهميتها . فقيمة التاريخ ترجع الى أنه يحيطنا علما بأعمال الانسان فى الماضى . ومن البديهيات التى لا تحتـاج الى

افاضة ان طريقة التاريخ تقوم على البحث فى الوثائق التاريخية واستخلاص احكام عامة من مجموعها تتعلق بحياة الكائنات البشرية التى خلقت تلك الوثائق .

• • •

أن كل انسان حين يقرأ عنوان هذا الكتاب يدور بخلده سؤال هو : ماهو التاريخ ؟ ومن أولئك الذين يفسرونه ؟ ولماذا يتعبون أنفسهم بتفسيره ؟ ولكن المؤلف أجاب عن تلك الأسئلة جميعا بما يريح القارىء ويجيب له عنها وعن كل سؤال آخر يخطر بباله فانه أخذ منذ البداية يستعرض الشعوب التى لها وزن فى تاريخ البشرية ، الشعوب التى تركت فى هذا الكون اثرا مخلدا بالاضافات التى اضافتها الى التراث العقلى أو الفكرى أو الفنى أو الحضارى أو الثقافى . لقد استعرضها جميعا شعبا شعبا وتوسع فى شرح فلسفاتها التماسا لالتقاط اتجاه تلك الفلسفات من مدار بحث الكتاب . وهو التاريخ. فهو يتناول الأمة من هؤلاء بالتنقيب فى طوايا فكرها ومدى ارتباط ذلك الفكر بالدنيا والحياة ثم اتصاله بسيرة الانسان فى الارض وجهوده المتصلة لرفع شأنه اقتصاديا وعلميا وفكريا ومدى ارتباط ماضي الأمم بحاضرها وحاضرها بمستقبلها ، وذلك هو التاريخ بأدق معانى الكلمة .

وقد فعل ذلك مع الصين والهند واليابان ، والاغريق والرومان ، ثم نظر فى الديانات التأليهية . شارحا بعض آرائها موضحا ارتباط تلك الآراء بالتاريخ .

ثم انتقل الى فلسفات التاريخ منذ العصور الى يومنا هذا فأوضح آراءها ومناهجها كمحاولة لوضع تفسير عقلانى للاحداث التاريخية . والم يكتب التاريخ العام التى يعد كتاب ويلز [معالم تاريخ الانسانية] [Outline of History] من ابرز ما ظهر فيها فأوضح شرعتها ومزاياها وعيوبها وعكف طويلا على دراسة ويلز وآرائه . وتوسع بعد ذلك فى شرح المدرسة الألمانية والفرنسية فى فلسفة التاريخ . حتى انتهى به المطاف الى توينبى ومدرسته فأوضح أن نظريته فى دورية الحضارة وايقاعيتها كما تتجلى فى كتابيه دراسة التاريخ ومختصره انما هى عمل عظيم عميق فى تطور الحضارات وهى تنم عن تضلع علمى والمعية فى معالجة المسائل التاريخية قديمها وحديثها . ولعظم قدر توينبى ونظريته التى تعد أحدث النظريات فى فلسفة التاريخ افرد له المؤلف بابا مستقلا ، فتوينبى يعتقد أن الحضارة ايقاع والفكرة السائدة عنده أن الحرب هى السبب الرئيسى فى انهيار الحضارات والمجتمعات ، وأن مصير المعتدى الفناء .

فالكتاب بعبارة موجزة ، تأريخ للتاريخ ، وشرح لموقف الانسان منه منذ اقدم العصور . فأرجو أن يتزكى به كل محب للبشرية والتاريخ .

عبد العزيز توفيق جاويد



تمهيد

ما طبيعة التاريخ البشرى ؟ وما المعنى او المعانى التى له ، ان كانت لـــه معان .

لقد شغلنى التأمل فى هذين السؤالين شطرا كبيرا من عمر طويل . وما أكثر الاجابات التى قدمت عنهما على كر التاريخ . منها ما تضمنته الديانات الكبرى ومختلف أشكال الحضارات ، وكان ولا يزال قائما عند دائرة متسعة من الناس ، ومنها ما اعتنقته جماعات خاصة او مفكرون افراد ، وبخاصة فى بلاد الغرب . وانى لأقدم فى هذا الكتاب بيانا بأهم هذه التفسيرات لتكون مثالا يوضح بعض تلك الاجابات الممكنة . ولم أتجه فى شرحى للموضوع الى أى شىء من النقد الا ما جـــاء عفوا وبطريق الصدفة . وانى لارجو أن تتيح لى الايام فيما بعد كتابا آخر أقدم فيه ما قمت أنا باستخلاصه من نتائج حول تلك التفسيرات .

ومهما يكن ما فى هذا الكتاب او وراءه من المعية ، فانى لم أقصد ابتداء تقديمه للعلماء ، وان جاز أن يجد بعضهم شيئا من الفائدة فى أن يجتمع لهم ما جمعته فيه . والواقع ان الأسئلة تهم الناس جميعا ، كما ان اللبيب الذكى هو الذى يتوقع منه الاهتمام بالاجابات المقترحة هنا فعلا . وربما استطاع الناشئون من المؤرخين والفلاسفة أن يفيدوا الشىء الكثير من هذا البيان . وفيما عدا حالة استثناء واحدة ، لم نلجأ الى تقديم مراجـــع تفصيلية للكتاب . ذلك انها ربما شتت افكار القارىء او قطعت عليـــه

سياقها . والحالة الاستثنائية الوحيـــــدة هى كتاب أرنولد.ج.توينبى المعنون « دراسة التاريخ » [The Study of History] والـــذى أوردناه لرحابة مجاله المكون من عشرة مجلدات . فمن شاء غير ذلك من المراجع ، فلن تحول صعوبة دون وصوله اليها . وهناك عدد قليل من الاعمال الحديثة تدور حول الموضوع لم نتناولها بالوصف ، اما لانها معروفة مشهوره ، واما لأنى غير مقتنع بأهميتها .

ومهما يكن ما يحيط بالكتاب من تحديدات ، فان مجاله لا يزال بعد ذلك فسيحا . وقد قرأ بعض الأصدقاء فصولا فى حقول معينة تخصصوا فيها : فالفصل الأول قراه الدكتور ونج ـــ نسيت تشان أستاذ الثقافة الصينية بكلية دارتموث ، والفصلان الثانى والرابع قرأهما طبيب الذكر الدكتور ج.ت. ما نرى استاذ الفلســـفة بكلية فورمان بمدينـــة لاهـــور بالباكســـتان ،

والثالث راجعه الدكتور هـ.م. يوتيات أستاذ اللاتينية بكليـــة وايك فورست ، والخامس الدكتور والدوبيتش أستاذ علم الأخلاق المسيحية بجامعة ديوك ، فأما السادس فقد قراه الدكتور أ.و. نلسون أســـتاذ التاريخ بجامعة ديوك ، والسابع الدكتور و.ا.هوكنج أستاذ الفلســـفة [المتقاعد] غير المتفرغ بجامعة هارفارد ، والثامن الدكتور فرجيليوس فيرم استاذ الفلسفة بكلية ووستر . وقرأ الدكتور ارنولد توينبى القسم الذى يتناول كتابه فى الفصل التاسع . فأقدم تشكراتى لهؤلاء الســـادة جميعا على ماتفضلوا به من تعليقات ومقترحات . ومع ذلك فلا يجوز اعتبارهم مسئولين ولا قابلين بالضرورة للآراء المعروضة على صفحات الكتاب .

وكان الذى دفع بى منذ أكثر من أربعين سنة الى توجيه نظرة تاريخية الى الخبرة ، هو المرحوم جيمس وارد أستاذ الفلسفة العقلية بجـــامعة كمبريدج ، فالى ذكراه اهدى هذا الكتاب . والكتاب يحتوى على القسم الأول من مجموعة من المحاضرات القيت بمؤسسة رينولد بكلية أمهرست . وانى لأقدم الشكر الى جامعة ديوك على ما بذلته لى امد سنوات عديدة من مساعدة تدمها مجلس البحوث بها فى سبيل اصداره .

البـــانج.ويدجرى

القسم الأول

التصورات العامة للتاريخ الشرقية منها والغربية

الفصل الأول

موقف المذاهب السكونية والاجتماعية من التاريخ ببلاد الصين

شهدت الصين منذ أقدم العصور قدرا ضخما من التاريخ المكتوب ، ويتجلى من البقايا الباقية منه انه كان فى جل شأنه « حوليات » تدور فى الأغلب حول أفراد من الطبقات الحاكمة ، واحداث حياتهم وصراعاتهم المدنية ، وقيام الأسرات المالكة المتعاقبة ومصائرها . ولكن لم يتجل فيها الا القليل من التأمل حول طبيعة التاريخ ومعناه . ولم تتوافر اية جهود مستمرة لكشف أى مغزى وعبرة فى العمليات والأحداث التاريخية فى أى هدف بعيد ، فكان الالتفات كله مركزا على الحاضر والماضى . أجل ان مثقفى الغرب قد سحر ألبابهم وأثر فى نفوسهم الى حد بعيد ما للصين من الأعمال الفنية والتصاوير ونحائت العاج والكهرمان والخشب ، كما بهتهم قصور بينج [Peiping] . على ان مقدار ذلك الفن. مهما بدأ ضخما لو روعى على حدته، يعد صغيرا نسبيا عندما يفكر فيه المتأمل، وقد وضع نصب عينيه تاريخ الصين الطويل وجماهير الملايين الزاخرة التى سكنتها . ذلك أن حشود الصين الغفيرة ظلت طوال تاريخها مشغولة بالزراعة والحرف اليدوية . وكانت حياتهم بالضرورة ساذجة ، ولذا فهذه هى الناحية التى نستطيع منها تفهم مواقفهم من التاريخ . بل الواقع أنه حتى فلسفات الصين قد قامت مرتبطة بهذه البساطة ، كما أنها مفعمة الى حد كبير بروحها .

وفى تاريخ الصين قدر من الكتابات والتأملات الفلسفية يفوق كثيرا

ما يعتقده الغربيون . وعلى هـذا الاعتبار يمكن وضـع الصينيين على قدم المساواة مع بعض شعوب الهند ، ومع قدماء الاغريق والمان القرن التاسع عشر . والفلسفة الصينية وان لم تتجه « بخاصــة » الى تأمل طبيعة التاريخ ومعناه الا قليلا ، فان من الخطأ الظن بأنه ليس لديها مضامين تتعلق بهما . وقد تضمنت الفلسفات الصينية مواقف واتجاهات معينة من التاريخ ربما كانت تؤدى الى التعبير النظرى والدفاع عن فلسفات محددة للتاريخ . وقد تطورت هذه الفلسفات على ارتباط بفكرات تشكلت فى جماعات اجتماعية شــاركت فيها أيضا الى حــد كبير . وكان بعض هذه الفكرات موضع القبول العام من الناس جميعا قبل ضمها الى الفكر الفلسفى . وكثيرا ما كانت الفلســفات تعبيرا عن معتقدات واســعة الانتشار ، وربما حدث احيانا وبطريقة جزئية على الأقل ان اختلفت تلك الفلسفات عن هذه المعتقدات الشائعة . ولكى يتسنى فهم اتجاه أهل الصين من التــاريخ ينبغى توجيــه الالتفات الى أهــم تلك الفكرات والمعتقدات الباكرة .

وكان أشد المصطلحات شــيوعا فى الفلســفات هو التاو [Tao] . ولكنها كلمة عرفت قبل الفلسفات بزمن بعيد . ومع ان اللفظة تترجم الآن عادة باسم « النهج » ، فالارجح أن مضموناتها القديمة كانت أوسع . اذ أن اقرب شىء فى الصينية الى فكرة « النهج » هو معنى الانتظام ، وبخاصة فى عمليات « الطبيعة » ، وذلك نظرا لأن من يعيشون عيش الفلاحة يهتمون به من حيث تعاقب الفصول والترتيب المتجلى فى نمو النباتات واثمارها وتصويحها وتلفها والتكرار المتسق لحركات الأجرام السماوية . وكانت هناك أيضا ألوان من الانتظام ــ مهما بلغ من بساطتها ــ تتجلى فى الحياة المنتظمة للمجتمع الاجتماعى . وكان النــاس يحســون انهم جــزء من « الطبيعة » ، مع انطباعة مباشرة باستمرار الفضاء المحيط بهم الى ما لا نهاية واشتماله على كل شىء . وربما كانت يقظة تاو [Tao] تدل على « الكل » الضخم الجامع للاشياء التى تدرك جسميا [فيزيائيا] . فان تاو بوصفه « الكل » يسيطر على كل ما وقع داخله . ولما لم تكن ثمة جدوى من مكافحته ، انتشر بينهم جميعا اتجاه عام الى تقبل سلبى لجــريات الأمور . بيد أن الصينيين لم يكونوا يعدون اجزاء « الطبيعة » ولا الطبيعة بأكملها أشياء مواتا مجردة من الحياة . ومهما بلغ من ابهام تصورهم للفكرة، فان كل شىء كان يعامل ويتجاوب معه بوصفه شيئا له حياة داخلية كالتى يحس بها الناس انفســهم . فما ســماه علماء الغرب باسم الاحيــائية [الارواحية] ، [Animism] كان ذائع الانتشار بينهم . فان قــدماء الصينيين كثيرا ما تحدثوا عن « ارواح » الانهار والاشجار ومعظم ماعداها من أشياء . وأسمى الأرواح منزلة هو « شانج تى » ، «رب السماوات» . وهناك زمالة بين الناس وهذه الارواح اللابشرية ، تجرى فى المناسك الزراعية والمنزلية وفى الشعائر الدينية . وترامى الأمر فى النهاية الى ان أصبح الحاكم الأعلى للصــين يلقب بلقب « ابن السماء » . ولم يصــل

الصينيون الأوائل الى تصورات فكرية حول انفسهم ولا حول رب السماوات الذى يتسم بالسمة الشخصية » بالمعنى الغربى الحديث لذلك المصطلح . ومع ذلك فان اتجاهاتهم كانت « كأنما » الأرواح بما فى ذلك « شانج تى » تماثلهم من حيث التجاوب العملى نحو الأمور . ولهم يكونوا « قطعا » يعيشون تواريخهم بأعتبارها شيئا يتألف فى يسر من علاقات النـــاس بعضهم ببعض وعلاقاتهم بعالم فيزيائى لا حياة فيه .

وشـاع بينهم الاعتراف بنواحى « ثنائية للوجـــــود » ، [Dualistic يعبر عنها المصطلحان «ين» ، « Yin » و «يانج» . ويمثل «ين» حالة التلقى والاستيعاب والسلبية النسبية ، فى حين يمثل «يانج» الناحية الاسقاطية والناشطة . ويكمل كل منهما الآخر ، كما أن الحياة ايقاع لسيطرة احدهما حينا ثم سيطرة الاخر بعد ذلك . فتاريخ الفرد تعاقب « لايقاع » السلبية النسبية وبذل الجهد الديناميكى . وتاريخ الجماعات الاجتماعية يماثل تلك الحال . ان « ين ويانج » حالتان متمايزتان يجمعهما « تاو » بوصـــفه « الكل » ، كما أن « تاو » ـــ باعتباره الانتظام والترتيب ـــ يتجلى فيهما . واحتفظت الجماهير بالاتزان [برباطة الجـــأش] ، حيث اســـتقروا فى « الكل » وخضعوا للايقاع العام الصادر عن « ين يانج » .

وقد ظل الشعب الصينى بأسره تقريبا على مدى تاريخه كله يمارس عبادة الاجداد . وعبادة الاجداد تومىء الى الايمان بأن ارواح من ماتوا لا تزال تواصل العيش محتفظة بحاجاتها البشرية . ولن تتضح للأذهان أشكال القرابين وزيارات المقابر وشعائر الأسلاف المنزلية ، الا مقترنة بذلك المعتقد ، ويبدو ان فكرة الخلود الشخصى ضمنية هنا . ولكن الشىء العجيب انه ليس ثمة الا القليل من الشواهد الدالة على اهتمام الناس عامة بتلك الفكرة بصورة تؤثر فى هذه الحياة الدنيا او تنضوى فى معنى التاريخ . ولم يحدث ان الصينيين « بطبعهم الأصلى » عالجوا هذه الحياة بوصفها تمهيدا واعدادا لاخرى فى عالم آخر ، ولا بوصفها مرحلة كمال لابد من بلوغها فى سلسلة متتالية من الحيوات . وكان معظم من اعتنقوا مثـــل هذه الآراء ، ممن تقبلوا اشكالا من البوذية استوردتها الصين من الخارج . ولم يخض مفكرو التاوية ولا الكونفوشيوسية غمار اى بحث جدى فى الخلود الشخصى ولا التمسوا فى التاريخ أى معنى من ناحية تلك الفكرة . وقد ناصر المفكر المستقل « مو ـــ تى » ذلك الاعتقاد ، ولكنه لم يرزق النفوذ الواسع المجال ولا الطويل الأجل .

وبطبيعة الحال لم تكن حياة غالبية أهل الصين ، وان غلبت عليهـــا البساطة ، سعادة صافية غير مشوبة . فحتى مع اتصاف « تاو » الطبيعة « The Tao of Nature » بالانتظام المنتظر ، كانت تلم بالناس فترات من اخفاق المحاصيل وتلفها بسبب سوء حال الجو وغير ذلك ممـــا يكابد الناس . ن ويلات العواصف والأمراض . وتضم القصائد الغنائية شواهد

على عدم المساواة الاجتماعية وسوء معاملة الفقراء . وتاريخ الصين حافل بكثرة الحروب وقطع الطرق . ولا يبدو ان النوازل كانت تقابل بتطلع الى المستقبل يتصف بالحماسة . بل كان هناك على العكس من ذلك شيء يشبه النظرة نحو الخلف الى ما كان يمثل في صورة ماض سعيد ، ومعها دعوة الى العودة الى ماكان في الماضي من نهج للعيش . وكثيرا ما عد المفكرون الصينيون التاريخ عمليــة تعليم لدروس اخلاقيــة ، تتلقى فيها الرذيلة العقاب على الدوام ، وتحظى الفضيلة بأحسن الجزاء . على أن مثل هذه النتائج التي تترتب على السلوك لم تكن واضحة على الدوام ولا على الفور . اجل ان الخبيث المسيء قد يصل الى عرش السلطة الامبراطورية ، ولكن كان يرد على ذلك بأنه لن يستطيع الاحتفاظ بها . ومع أن الخبيث المسيء ربما بدأ في الظاهر مجدودا سعيد الحظ ، فانه في خبيئــة نفســه من التعساء . وينبغي الاقدام على الحرب ابتغاء الدفاع عن النفس ، مع الاقتناع التام بأن البر الصالح لابد أن يحظى بالفوز في خاتمة المطاف .

وعلى المتأمل لموقف أهل الصين من التاريخ أن يضع في اعتباره سمة خلقية تكاد تشملهم جميعا : هي طابع الاتزان او رباطة الجأش الشــائع بينهم . فان ماهم عليه من هدوء السمت كان [ولا يزال] أعم انتشارا وبروزا منه عند شعوب الهند انفسهم . والغالب ان لا ينزعج الأفراد انزعاجا كبيرا لما يحل بهم من الشرور في تاريخ حيواتهم ، وقلما هزتهــم بعمق النوازل التي تحل بتاريخهم الاجتماعي كشعب . وقد دامت هذه الحالة العقلية طوال تاريخ الصين بأسره ، واسهم فيها الجميع الى حد ما ، مهما يكن شكل الفكر الذي يعتنقه كل واحد منهم على حدته . فخبرتهم بالتاريخ تقترن بالاذعان والاستسلام لا بالمسرة والجذل .

وفي القرن الثالث قبل الميلاد وضع تساوين [Tsou Yen] نظرية للتاريخ تقوم على الدور ، وتماثل التكرار الذي يحدث في عمليات الطبيعة . ويحتوي سفر الصين القديم المسمى « سفر الشعائر » على فكرة مدارها مراحل ثلاث لهذا العالم . وكان المعلقون الذين عاشوا في عهد اسرة هان يعتبرون هذه الفكرة ضمنية في « حوليات الربيع والخريف » . على أن هذه الفكرة لم تلق الا النزر اليسير من الالتفات على كر التاريخ الصــيني بأجمعه . ومع ذلك فقد احياها كانج يو واي [Kang Yu — wei] [١٨٥٨ — ١٩٢٧ للميلاد] .

ولو اخذنا في اعتبارنا الحالة العقلية التي سلفت الاشارة اليها ، يمكن تسمية اتجاه الصينيين من التاريخ بأنه « سكوني » او « تصوفي » ، وذلك شيء له ما يبرره في الكثير من فلسفاتهم . أجل ان الفلســفات اختلفت في مدى وطريقة حث تلك الفلسفات للناس على ممارسة النشاط العملي والقيام بالجهد المثمر فيما يتعلق بالحالة العقلية السكونية . ومن المناسب هنا ان نعالج اولا فلسفة التاوية ، وان كان من الجــائز ان

يتضمن وجود العلاقاتمع الافراد الاخرين. ويضفى سفر «التاوتى تشنج» كتاباتها العتيقة ربما جاءتنا منعهود تالية متأخرة عنعهود بعضالفلسفات الكونفوشيوسية . وتروى روايات تاريخية مديدة الأجل أن مؤسس تلك العقيدة التاوية هولاوتزى ، على أن وجوده التاريخى موضع الشــك ، ولكنه شك لا يمكن البت فيه علميا . على أن كل ما يهمنا انما هو مدلولات المذهب التاوى فيما يتعلق بتفسير التاريخ والاتجاهات التى ينبغى تبنيها مرتبطة به . ولكن التاوية اتخذت عبر تاريخها الطويل اشكالا مختلفة داخلتها بعض التنويعات بالنسبة للتاريخ .

« ٢ »

وأقدم مراحل التاوية المحددة المعالم هى تلك التى قام فيها عدد من المتنسكين الذين حاولوا الاستمتاع بالسكينة بطريقة انانية وذلك باعتزالهم المجتمع . والأساطير المحيطة بلاوتزى تصوره فى صورة المتجول بمفرده فى ارجاء البلاد ، كأنما قد اتخذ لنفسه هذا النهجولو الى حين على الأقل . فكأن معنى التاريخ من وجهة النظر هذه ، انما يلتمس فى السلام الداخلى للمرء وفى تحرر المرء من الالتزامات والمؤثرات الخارجية . وان سفر « تاوتى تشنج » ، [tao te ching] الذى يمــكن اعتبـــاره النص الاساسى للتاوية ، ليعبر بدرجة اكثر عما سمى بالمرحلة الثانية للتاوية . وهو يعرض علينا فلسفة أكثر رسوخا من حيث صياغتها وتخليقها ، فلسفة قد تقدمت اشواطا بعيدة على مجرد البدايات التأملية الأولى . وهو ينتقل من الهيئات المتغيرة للأشياء الى « التاو » بوصفه شيئا دائما ، وباعتباره الأساس الحق للاتزان [رباطة الجأش] الذى يقابل ما يتصف به الشىء العابر من عدم الثبات. ولكن لما كان الشىء العابر يقبل بوصفه مستقرا فى « التاو » ، فليس هناك أى تأكيد على الامتناع المتعمد عن ممارسة ما فى الحياة الاجتماعية من علاقات يسيرة والمشاركة الى نفس هذا المدى فى التاريخ الاجتماعى . ومع ذلك ، فمما يجدر ذكره أن التاويين المقتنعين بعقيدتهم تجنبوا التورط فى تولى المناصب الرسمية فى الحكومة . ومدلول ذلك هو انك « كلما زدت عن الحكومة بعدا كان ذلك أفضل لك » . وبينما يسلم المذهب التاوى بالعلاقات الاجتماعية ، فانه بالقطع يهتم بالتاريخ بوصفه شيئا لازما للحياة الجوانية للأفراد . واهتمامه بالحكم السياسى ضئيل ، كما ان ذلك القدر الضئيل يأتى عرضا . وليس للتاوية فلسفة للتاريخ لها ارتباط بحالة الاستمرار او النكوص او التقدم التى تمر بالأمم او بما يمكن تسميته بالحضارة على وجه العموم . ومع أن ذلك المذهب ذو نزعة فردية ، فانه كما ينطق عنه كتاب تاوتىتشنج » ليس انانيا باى معنى ضيق ،وذلك أنه نظرا لان «اتزان» الفرد يستقر على « التاو Tao » ،

---

* عن أسرة هان وتاريخ الصين ، أنظر للمترجم « معالم الانسانية » out line of history تاليف .هـ.ج.ولز. [لجنة التاليف بعابدين]

فان الاتجاه الجوهرى ينبغى ان يوصف بأنه اتجاه « كونى » ، وهو معنى يتضمن وجود العلاقات مع الأفراد الآخرين . ويضفى سفر «التاوتىتشنج» على موقف المذهب السكونى تبريرا فلسفيا فى دائرة غيبيات [متافيزيقا] متطورة تطورا واعيا . « والتاو » فى ذلك المذهب هو الفكرة المركزية والنهائية . وليس معناه أنه [الـكل] على ما يشعر به بعض النـــاس بسذاجة وبطريقة مباشرة ، كما يدل على ذلك مفهومه الأول ، ولكن ذلك المعنى حقيقة باطنية أعمق . « والتاو » بوصفه حقيقة نهائية يعلو على كل وصف . وهو وان أشير اليه بمصطلح « التاو » فانه شىء لا يمكن « اطلاق اسم عليه » ، أى باعتباره فردا فى نوع . فان هو وضع فى صورة أخرى لم يعد فى الامكان تعريفه . « والتاو » أبدى خـــالد ، هو يستمر الى الابد ، المصدر غير المرئىوغير المتغير لكل ماهو مرئىومتغير . هو شىء لا حد له ولا نهاية : ومع انه غير ذى شكل ، فانه « تام من جميع الأوجه » ، كما انه « يفيض فى كل اتجاه » . وهو يقوم بوظيفته دون أية جهود نوعية . ان « التاو » هو الحقيقة الغائية للكل الكونى . ومتى فهم الفرد ذلك وأدرك مكانه فيه ، فانه ربما احرز « رباطة الجأش والاتزان » . وبهذا المفهوم المركزى ، لا يكون « للفكرة » المتعلقة بالفرد الا اضيق حيز فى التاوية التامة التشكل والتخلق الموجودة فى تلك المدة . بل الواقع ، أن أى شىء من الجزئيات التاريخية ، من الاشخاص كانوا أو من الاحداث ، ليس لها بوصفها ذاكسوى اهمية ضــئيلة . فالفكر يتجاوز كل ماهو بالتحديد فردى او اجتماعى ، الى ماهو كونى . وما التاريخ كله الا مجرد مظهر للكل النهائى ، كما ان احداثه الخاصة نسبية بأجمعها .

غير ان هذا الموقف وهذه الفلسفة انما يؤخذان على انهما يحتــويان الاعتراف بالناحية الاجتماعية . وذلك بأنك « ترى الأنفس الاخــرى فى نفسك أنت ، وترى العائلات الاخرى فى عائلتك انت ، وترى الاحيــاء الاخرى فى حيك أنت ، وترى الاوطان الاخرى فى وطنك انت ، وترى المجتمع الانسانى الكبير فى مجتمعك فى جملته » . ولن يســتطيع المرء فهم المجتمع الكبير الا على نور « التاو » . تلك فقرة تشير الى أن التاويين ربما تحولوا الى النظر الى التاريخ من وجهة نظر المذهب العالمى المتحرر او الشمول التى تشبه ما صدر عن الرواقية فى اواخر عهودها أو عن المسيحية ،على انهم لو لميصلوا الىايةتعبيرات مضبوطة منهذا القبيل، اذ لم تحدث اية استثارة للحماسة الحارة او الجهود المضنية رغبة فى ان يعود ذلك على البشر عامة بالرفاهية . اذ أن الطابع هو بالأحرى مجرد تجنب ايقاع الاذى بالغير . فان رفاهية كل انسان فى التـــاريخ تحرز أو سيتم احرازها بالقدر الممكن ، بالسماح للجميع دون أى تدخل من الخارج بتحقيق كل لطبيعته . « فالتاو » انما يمنح الفرد « طبيعته » الخاصة ، وفيها يكمن رضاه الحق . فالرفاهية « الحقة » للبشرية هى فى وجوب بث « التاو » فى كل « فرد » . والشىء الذى يراه الناس عادة الرفاهية « العامة » ، التى يعتقد ان سبيل بلوغها هو التنظيم والنشاط السياسى ، لا يقوم الا فى المظاهر الخارجية العابرة دون غيرها .

ويؤدى ادراك الناس لخصيصة جوهرية من خصائص الأحداث ، الى تجنب اى اضطراب عظيم يلم بأية مجموعة من تلك الأحداث : وذلك انها لا تبرح فى عملية تكرار معاود . فالاحداث التى تسلك طريقا ما ستعقبها الاحداث التى تتجه فى الاتجاه المضاد . والشىء التجريبى تغير متواصل كالذى يتجلى فى « خلفا واماما » او « فوق وتحت » . وقد تم صنع جميع الاشياء بعملية واحدة ، وهى جميعا كما تشهد اعيننا ، تعود ادراجها » . « وربما ازدهرت بوفرة كبيرة ، ولكن كل واحد منها يدور ، ثم يعود الى الجدر الأصلى ، الى المستقر » . الى مستقره فى الجذر الى مستقره — كما اؤكد — الى السكون . ومعنى هذا ان العودة هى القدر المقدور ، كما أن القدر الذى قدر العودة — كما اؤكد — لا يمكن تغييره بأية حـــال » . فالشخص الذى « يعرف » ، « التاو » الصمد الذى لا يتغير تصير له القدرة على معالجة احداث التقلب المتواصل للتاريخ معالجة مجردة من الهوى . فهو متحرر من الرغبات الأنانية المؤقتة ، تحرره من كل قلق على الاحداث الاجتماعية . وربما حظى بالهدوء والاتزان [رباطة الجأش] .

والكتاب الذى يلى سفر « تاوتى تشنج » ويعد أهم مرجع يبسط فيه المذهب التاوى هو « سفر تشوا نجتزى [Book of Chuangtze] . وهو وان اعتبر العلماء انه ليس بأكمله من وضع تشوانجتزى [٣٦٩ — ٢٨٦ ق.م] ، الا انه فى الامكان اعتباره محتويا على الشىء الكثير من وضع ذلك الرجل . ذلك انه حتى ما ليس من وضـــعه ، يغلب عليه نفس الروح والطابع الفكرى . ومع أن العقول التى اشتركت فى تأليفه متعددة، فانه يقـــدم الينا فلســـفة أكثر نســـقية [Systematic] من ســـفر « تاوتى تشنج » . ويمكن ان يقال فيه : انه يحتوى بسطا لشكل من اشكال المذهب الروحى او المذهب المثالى [Idealism] .وكأنى بهـــذه الفقرة التى كثر اقتباس المؤلفين لها تذهب الى شىء من اتجاه بركلى Berkeley * او اتجاه الهندوك : « رأى تشوانجتزى فى منامه ذات ليلة انه فراشة ، وأنه يرفرف هنا وهناك كأنما هو حقا فراشة ، تحس بأنها تمضى وراء ميولها . فهى لم تعرف انها تشوانجتزى . على انه استيقظ على حين فجأة ، وعندئذ عرف بصورة واضحة انه تشوانجتزى . ولكنه لا يعرف الآن هل هو تشوانجتزى الذى حلم بأنه فراشة ، أو هو فراشة تحلم بأنها تشوانجتزى . لا شك أن نوعا من الفكرة المثالية يذكرهنا بطريقة مقصودة : « ان هو الا استيقاظ عظيم ثم نعلم ان هذا كله [هذه الخبرة الحاضرة] انما هو حلم عظيم . ومع ذلك ، فان الحمقى يعدون انفسهم أيقاظا الآن — ذلك ان معرفتهم تتسم بالسمة الشخصية الى أبلغ حد . فهى معرفة قد تتخذ شكل أمير ، او قد تتخذ شكل راعى قطيع ، ولكنهم على جانب اليقين البالغ من أنفسهم . فأنت والاستاذ [كنفوشيوس] تحلمان ، وعندما

---

* جورج ، بيركلى : [١٦٨٥ — ١٧٥٣] اسقف ارلندى وفيلسوف مثالى [المترجم]

اصفك بالحالم ، انى لكذلك حالم . وهذه الكلمات التى اقولها متناقضة : وذلك هو الاسم الذى يليق بها . وستمضى مئات الأجيال قبل ان يتهيأ لنا الالتقاء بحكيم يستطيع تفسير هذا ، فاذا نحن التقينا به كان ذلك خاتم يومَنا الصغير » . ومادامت فكرة الحياة عندهـــم تعد حلما ، وما دام لكل فرد يومه الصغير ، فلن يكون هناك اى اهتمام كبير بالتماس المعنى فى التاريخ فى اوسع حدوده .

ويعبر تشوانجتزى بطرق ضمنية كثيرة عن تفاهة التـــاريخ نسبيا . فالحقيقى ابدى : ولذا « فعليك الا تأبه بالزمن .... فاذا انتقلتالى مملكة اللا نهاية ، فاتخذ بين احضانها راحتك النهائية » . ولما كان فعل « التاو » يتراوح بين الارتداد الى العكس وبين المعاودة والتكرار فان تشوانجتزى وجه هذا السؤال : « اذن فما الذى ينبغى للانسان عمله ، او ما الذى لا ينبغى للانسان عمله ؟ » ثم تطوع بالاجابة عنه فقال : « دعوا التغيرات تمضى وحدها فى سبيلها » . ان نظرة حقة الى الاشياء لتدل على انها يشملها انسجام جوهرى ، وهكذا متى حاول الناس أن « يؤلفوا منهـــا وحدة » ، فكل ما يعملونه ان يفنوا « روحهم وفطنتهم » . والذى يحدث فى اثناء التقلب المتواصل لعمليات « التاو » هو أن تفاصيل التاريخ غير هامة نسبيا » . وقد تجنب تشواتجنزى عمدا توريط نفسه فى مضمار الحياة السياسية . « وكل هذا الذى ترى من الوان الحكم فى المجتمع الكبير كمن يحاول الخوض فى خضم البحر ، او كمن يثقب ثقبا فى احد الأنهر ، أو من يدفع بعوضة للعمل فى نقل جبل » . فالاتزان غاية لا تدرك بالتنظيم الاجتماعى . « فأما الضبط [التحكم] الذى يمارسه الحكماء فهو يخرج عن دائرة الضبط السياسى » . وقد اكد تشوانجتزى النسبية التى تخيم على كل ما يقع داخل فيض التاريخ. «ومهما يكن من شىء ، فانك واجد الآن حياة ، ثم واجد موتا ، ثم حياة . وما هو ممكن فى أحد الأوقات مستحيل فى غيره من الأوقات ، أو مستحيل فى زمان ممكن فى زمان آخر . وارتباط الانسان بعجلة الصواب هو بنفسه الارتباط بعجلة الخطأ ، والارتبـــاط بالخطأ يعد ارتباطا بالصواب » . والصدق فى المعاملة والكفاية فى العمل والحكومة المنظمة والزمالة فىالتعاطفالانسانى ، وأضرابها ، يمكنتمييزها ان هى نشأتتلقائيا ، ولمتتم نتيجة جهد مفروضبالقوة. فأهميتها الحقيقية مستقرة فى دخيلة الانسان ، وليست من تأثير عوامل خارجية . وينتقض استخدام القوة . « فالقوة ليست من « التاو » فى شىء . « والعنف ليس من « التاو » فى شىء » . وما يتم الحصول عليه بالقوة «سريعا ما يهلك» . وما التاريخ المبنى على المشاهدة والاختبار الا قشور وحسك :

« والانسان ذو النضج الحق يركز نفسه على لباب الأشياء جميعا ، « التاو » ، « السرمدى » . ولا ينطوى موقف « التاو » على بذل الجهود

للوصول الى التقدم القائم على المشاهدة والاختبار ، بل على الامســـاك « بشدة بثبات السكون » .

وبهذا تكون التاوية فى صورتها المتطرفة ، فلسفة مدارها موقف سكونى تام بالنسبة للتاريخ . « فالسلبية والهدوء والرخاوة واللا عمل [التبلد] ، هى الصفات التى يتصف بها ما فى العالم المستمتع بالسلام من أشياء ، كما انها تمثل اقصى ارتفاع بلغه تطور « التاو » والخلق » . « ومهمة « التاو » ، مهمةمدارها اليومى التعامل مع الأقل ، نعم ، ، التعامل من الاقل فالاقل حتى تصل فى النهايه الى الجمود (عن كل عمل وحركة) . ويقول لن يوتانج المفكر الصينى المعاصر ، وبحق ما يقول : « ان مبدأ الجمود [عن العمل والحركة] مبدأ عسير الفهم عادة » . وهو يشير الى أن معناه « على ضوء العلم » هو « استخدام المرء القوى الطبيعية فى الوصول الى غرضه بأعظم قدر من الاقتصاد » . على أن هذه ليست اشارة مفيدة كما قد يبدو لأول وهلة . وذلك لان المسألة تنشأ حول طبيعة « غرض المرء » . وتنجز الوسائل الميكانيكيةالتى هيأتها الحضارة الحديثة اغراضا بأعظـــم قدر من الاقتصاد يعرفهزماننا . فهل تدل التاوية على ان الناس ينبغى ان يشغلوا أنفسهم بمثل هذه الأغراض ؟ انها عبارة عن لبنات تكون طرازا من الحضارة يتناقض والحياة الساذجة التى هى فيما يبدو قوام التاريخ القائم على المشاهدة والاختبار عند التاويين . وان شطرا عظيما من سفر « تاوتى تشنج » ليصف بعض نواحى مايسمى بالحضارة بأنه مجلبة للاضطراب [الخلقى] والتنافس والشر والسرقة وهكذا دواليك . « وكلما زاد عدد مايملكه الناس من اسلحة ، ادلهمت ظلمات الشر على أم رأس الدولة والعائلة ، وكلما زادت اشكال المهارة عند الرجال ، تزايد عدد المخترعات الجهنمية » . واذا لم تقدر السلع النادرة قدرها العظيم توقفت السرقات « على ان موقف تشوانجتزى كان فى بعض الأحيان يختلف عن هذه الآراء : على المرء ان يتقبل الأشياء كما تجىء . فانه سلم « بضرورة العيش فى هذا العالم على مانجده عليه » ، وان ركزنا عقلنا على الدوام على حقيقة « التاو » غير المرئية . وحتى تشوانجتزى ذاته يقول : انه يتمنى لو ترك « الذهب فى بطون الجبال » و « اللؤلؤ فى لجج البحار » . والمذهب التاوى السكونى اذ يعيش فى هذا العالم على مايجده عليه ، معارض لأى جهد مقرون بالقلق يسعى لتغييره ، أى انه يعارض بذل اى جهد للتقـــدم فى التاريخ . « وبالمثل ليس من الممكن ، استنتاج ما اذا كان هناك تقدم او ليس هناك تقدم » . وعلى المرء ان يتخذ « انسان العصور القديمة الحق نموذجا له » ، وهو انسان لم يكن لديه شعور واع بحب الحياة ولا بكراهية الموت . ولما ان تفتحت آفاق الحياة لم يشتق الى السرور . ولما أن دخل منطقة [ظل الموت] لم ينكص على عقبيه . وانما طار منطلقا كأنما هو أحد الطيور ، وذلك مثلما جاء كأحد الطيور تماما : وهذا كلما فى الأمر » .

ويمكن ان يقال عن أقدم موقف لأهل الصين : انه على « المذهب الطبيعى

[Naturalistic] اويكاد ، وان لم يكن موقفا يأخذ المذهب المادى بصورة غيبية [Metaphysical] . فقد كان « التاو » بمعنى ماهو « الكل » ممارسا ومخبورا خبرة مباشرة . ومع ذلك فقد وصل المرء فى « كتاب تشوانجتزى » . الى رأى غيبى ، يكون « التاو » فيه هو الأبدى غير المرئى القائم وراء المتغير المرئى. وهكذا يمثل الهدوء بصورة جوهرية ، بأنه يعتمد على فهم لذلك النهائى الاقصى أى على ادراك حدسى [Intuitive] له . فهو لا يدعو الى اى « فرار من هذا العالم » وانما يدعو الى عدم الاهتمام به نسبيا . ويبدو أنه حدث بين مفكرى القرنين الثالث والرابع للميلاد ، الذين يسميهم الدكتور فنج يولان باسم فلاسفة التاوية الجديدة — تغيير يوحى بأن هناك عودة الى رأى يماثل المذهب الطبيعى الأقدم . فان قولهم : ان «التاو» انما هو بالمعنى الحرفى «لا شىء» يعد رفضا لكائن متسام غيبى مرئى . وهم يذهبون الى أن «التاو» الحقيقى انما هو جماع الحصيلة المباشرة للاشياء جميعا . «فكل شىء ينتج نفسه». وظهر اصرار فى نفس الوقت على الكل ، والفرد ، والجزئيات : الكثير فان كل شىء وان كان يوجد « من أجله هو نفسه » ، فانه « بحاجة الى الأشياء الاخرى جميعا » . ولذا فان الاتجاه الذى اتجه اليه التاويون الجدد كان يجمع من ثم بين الاتجاهين : الفردى والكونى . وبهذا يوضع التاريخى للمرة الثانية تحت بصرنا . وان اعطاءه حقه الكافى من التأمل ينطوى على الاعتراف بالطبيعة المميزة والمكان الخاص والخبرة المخبورة لكل ، مع جميع علاقاته بكل ما عدا ذلك مما هو موجود . فكل شخص أو شىء هو ما هو عليه حاله . وما لسنا عليه لا يمكننا ان نكون عليه . وما نحن عليه لا يمكننا الا ان نكونه . وما لا نعمله لا نستطيع فعله . وما نفعله لا يسعنا الا ان نفعله . ومع أن هناك تقلبا ابديا لا ينقضى ، فان العملية لا تقوم على التلقائية الحرة ، وانما هى محددة مقدرة واليكم النصيحة العملية عن الاتجاه الذى ينبغى اتخاذه فى التاريخ وحيال التاريخ معبرا عنها على الوجه التالى : « دع كل شىء يجرى فى عنانه ، يكن سلام » . وقد قال كوهسيانج [Kwo Hisiang] معلقا على كلمة من كلم تشوانجتزى ، ذهب فيها الى أن المفكرين مصدر الازعاج للعالم : « ان مجرى التاريخ مجتمعا الى الظروف الحالية هو المسئول عن الأزمة القائمة . فهى ازمة لا تعود الى أى افراد بأعيانهم . فنشاط الحكماء لا يزعج العالم . وانما هو شىء واجب الأداء الى العالم بمجموعه ، ولكن العالم نفسه قد اصبح مضطربا مشوشا. « والتاريخى » شىء نسبى تماما . فكل شىء ينبغى ان ينظر اليه بكل يسر من حيثما يحيط به من ظروف الزمان والمكان ، وليس من وجهة نظر اى مبدأ مطلق للقيم أو أى هدف يرام بلوغه . وعلى الرغم من الفروق الموجودة بين التاوية الجديدة والأشكال الاولى من التاوية ، فان الاتجاه فيها من الحياة والتاريخ واحد فى جوهره لا خلاف فيه : اتبعوا الطبيعة دون بذل أى صراع ضدها مقترن بالقلق والنصب . على أن بعض اتباع التاوية الجديدة يعتبرون ان تلك الغاية يمكن بلوغها بالعيش وفق العقل ، كما يرى غيرهم امكان الوصول اليها بالتسليم والرضا بكل من الدافع والعاطفة.

على ان هذه التلقائية كانت مناقضة لما اقتضته الكنفوشيوسية من حياة مصطنعة قائمة على الاخلاق والنظم المتواضع عليها . وفى بعض الاحيان كانت الناحية السلبية للتاوية تصل الى درجة التعبير المتطرف ، اذ يبلغ الامر بالحكيم ان يكبت الرغبة بحيث لا يعود لديه حتى مجرد « رغبة فى انعدام الرغبات » . فلابد له من اخذ التاريخ كما يجيئه . فان لم تكن لديه رغبات لم يفعل شيئا للتأثير فيه .

ولم يكن اصرار تشوانجتزى والتاوية بصفة عامة على عدم دوام أحداث التاريخ ، ينطوى على اى احساس بالتشاؤم . وانما كان معناه بالحرى هو التحرر من القلق بالنسبة للمستقبل فان الفرح يقوم فى العيش فى الحاضر بوصفه تعبيرا عن « التاو » . يقول تشوانجتزى فى كتابه : « ان تكوين الانسان على هذه الصورة البشرية يعتبر بالفعل مصدرا للحبور . فما مدى الزيادة فى حبورنا بشكل يتجاوز كل تصوراتنا ، حين نعلم ان ما يتخذ الآن صورة بشرية ربما يمر به ما لا يحصى من التحولات بغير أن يشخص الى شيء عدا اللانهائى ؟ وبناء عليه جاء امتلاء قلب الحكيم بالحبور بما لا يمكن البتة فقدانه ، وانما يدوم دائما ابدا . وذلك اننا لو غبطنا من يتقلبون بسماحة نفس كلا من طول العمر او قصره على السواء وتقلبات الأحداث فالى اى مدى اكثر نغبط ما ينفخ الحياة فى الخليقة كلها ، الذى تعتمد عليه كل الظواهر المتغيرة ؟ والحق ان ذلك يدل ضمنا على الايمان بالاستمرار ، ولكنه يدل ايضا على انعدام كل أثر للاضطراب حول المستقبل ، او اية اشارة الى بذل الجهود المضنية من اجل ذلك المستقبل . ولخص لن يوتانج بصورة رائعة رأيه فى التاوية باعتبارها فلسفة فقال : « انها فلسفة مدارها الوحدة الاساسية للعالم فلسفة للارتداد الى الأفضل والاستقطاب والدورات الابدية ، فلسفة مفادها ازالة جميع الفروق ونسبية جميع المعايير وعودة الى الواحد الاول الازلى ، الفطنة القدسية مصدر الأشياء جميعا » . وكانت هذه الفلسفة اساسا للتواضع والوداعة ، كما انها تضمنت الامتناع عن الكفاح وعن كل قتال فى سبيل كل منفعة انانية . كانت فلسفة جيدة التكيف وفق طباع المفكرين المتباعدين عن الحياة السياسية ، موافقة لمزاج جمهرة الشعب الصينى . على ان ما نشب فى تاريخ الصين من حروب اكبر دليل على انه كان بين افراد الشعب الصينى العدد الكافى ممن لم يعتنقوا التاوية ، بحيث كانوا مثارا لما لا ينقطع من الشقاق والشغب فى هذا الجزء او ذاك من بقاع الصين . ولا يخفى ان الكنفوشيوسية قد وجهت دعوتها الأولى لمناهضة تلك الأحوال الى حد ما .

أحرزت الكنفوشيوسية من الناحية الرسمية وبين عداد الادباء صدارة عملية فى تاريخ الصين اكبر كثيرا مما احرزت التاوية . ومع ذلك فان مذهب السكونية الكامن فى التاوية من الأمور التى شاركتها فيها الكنفوشيوسية . حتى لقد بلغ الأمر ببعض المتأخرين من التاويين ان ادعوا

ان كنفوشيوس [٥٥١ — ٤٧٩ ق٠م] كان احد اتباع لاوتزى ، وهنا ربما أمكن التأكيد بأن أثر شخصيته على تلاميذه كان عاملا رئيسيا فى أصل الحركة المرتبطة به . وبتوالى العصور واصل الناس رفعه الى المصف المثالى . ونسب الى اسمه كثير من الاقوال التى رئى انها تتمشى وروحه، والتى وضعت لأول مرة فيما تلا عصره من عصور . وتجمع الروايات التاريخية على تقبل « المختارات الأدبية » ، [Analects] باعتبارها اعمالا صحيحة من عمل كنفوشيوس نفسه . ولكن العلماء المحدثين يرون ان ما يحتمل نسبته اليه لا يتجاوز النصف. على أن هذه الأقوال فى حد ذاتها لا تحتوى القوة الكافية لتبرير ما يستمتع به من عظيم النفوذ . ولابد من ان تكملها الروايات التاريخية : فانه التمس منصبا سياسيا ساميا اعتبر تعاليمه متناسبة واياه . فهل تراه وصل الى ذلك المنصب ؟ ذلك أمر يدور حوله خلاف بين العلماء . وقد اعلن ان كل ما يعمله انما هو فى يسر عرض معانى التقاليد القديمة والتعبير عن روحها الحقيقية . ومن المحقق ان تعاليمه تنسجم انسجاما تاما وسمات المزاج الصينى . وتنحصر الفروق العملية بينها وبين مافى التاوية فى التأكيد على التعاليم الأخلاقية من نواحيها الشخصية والاجتماعية ، وفى تحدى الجهد باعتباره نقيضا لاتجاه التاوية السلبية أكثر .

وقد انزعج كنفوشيوس لما شهده من مشاهد الحرب بين الولايات الاقطاعية ، كما ساءه ما انتشر فى طول البلاد وعرضها من صنوف الحكم السيىء فأبدى بحرارة رغبته فى تغيير الحاضر . واعترف بأنه استقى الافكار المتعلقة بما ينبغى عمله ، من عصر الملوك الحكماء فيما سلف من الزمان . ولا يبدو انه كانت لديه اية صورة عامة عن هدف للتاريخ لابد من الوصول اليه من خلال مراحل تقدمية . واجزاء « المختارات الأدبية [Analects] التى يسلمون بنسبتها حقـــــاً الى كنفوشيوس ، تمثله فى صورة من يعلم أن « الطيبة » هى الشىء الهام حقا فى مجالات الحياة والتاريخ . على انه لم يحاول وضع اى تعريف « للطيبة » كما لم يبد اى ميل الى اعتبار اى فرد جديرا تماما بذلك اللقب . وغلبت على اتجاهه الناحية الخلقية بشكل ظاهر قوى . ولم تكن الطيبة عند كنفوشيوس سكونية بالمعنى السلبى « انما هى حالة من الاتزان تتم فى اثناء القيام بما يفرضه عليك مركزك الاجتماعى الذى تجد نفسك فيه من اهداف وواجبات . وكان على استعداد للاعتراف بأن « الجميع » — « ينشدون الثروة والجاه ويمقتون الفقر وخمول الذكر ، « ومن المحقق ان كنفوشيوس لم يكن يعنى بلفظة « الجميع » هذه سوى اولئك المنتسبين الى طبقته ومن يرتبط بها من الطبقات العليا . فما أن غالبية أهل الصين كانوا ممن ينشدون الثراء والجاه ، او كانوا ممن يزعجهم خمول الذكر ، فأمر لا يجوز الذهاب اليه، وأما مقتهم للفقر فشىء ربما جاز التسليم به .

وتساءل كنفوشيوس : « هل الطيبة شىء بعيد المنال حقا ؟ » ثم استطرد

يقول : « ان كنا نريد الطيبة ، وجدنا آنها اقرب الينا من حبل الوريد » . فالطيبة مغروسة فى الاخلاص الجوانى . ولا يمكن السلوك مهما يبلغ من صحته من الناحية الاجتماعية ان هو تم تحت ضغط خارجى — أن يتجه نحو الاتزان . وينبغى ان تعالج المؤثرات الخارجية ، باعتبارها ثانوية بالقطع . ومهما تكن العواقب الخارجية ، فالمرء ينبغى له ان يلزم جانب الطيبة . وينبغى الا تكون مشاعر المحبة او العداء هى دوافع السلوك . ومع ذلك فان كنفوشيوس اعترف بمنزلة المشاعر فى معنى الحياة ، حيث تحدث عن « المتعة التى لا تصل الى حد الفجور . والحزن الذى لا يدفع الى شفا ايذاء النفس » . ولابد من الاحتفاظ بالمرح مهما تكن الظروف الخارجية . وقال وهو يصف « هوى Hui » بانه « شيء منقطع النظير » : « ان حفنة من الأرز للاكل وملء قدح من الماء للشرب وعيشه فى شارع حقير — شيء ما كان غيره ليعده الاشيئا يدعو الى الاكتئاب بصورة لاتطاق — ولكن مراح « هوى » لا يأبه لذلك » . وكذلك أيضا ، لا يمكن أن يكون الاصل المتواضع اساسا صحيحا للتمييز بين الافراد . وتتجلى الطيبة فى طباع الناس الشخصية : والسرى أو « الجنتلمان الحق » هادىء الجنان مطمئن الفؤاد ، « والرجل الصغير » شكس محروم الطمأنينة ، « ويخلو السرى » من كل أثر للعنف او الصلف ، فنظراته تشهد بالايمان الصادق وحديثه خال من الخشونة والبذاءة . والطيبة تتجاوز الخلق الفردى الى المشاعر الاجتماعية والرغبة فى الاحسان . « وقوة الخلق لا تعيش فى الوحدة فهى بحث دائم عن الجيران . وترتب على الشكوك التى تدور حول المختارات الأدبية » واى اجزائها يمكن نسبته الى كنفوشيوس ، أن حامت الريب حول تأكيده على « التقوى البنوية فى تعاليمه » [١] ، ولكن ذلك الشك ربما امكننا التغلب عليه تماما بناء على المكانة التى كانت لتلك التقوى فى تاريخ الصين . وقد عبر بعض أهل الذكر عن اعتقادهم بأن افكار كنفوشيوس قد حرفت واسيء التعبير عنها ، وانه ناصر فعلا ضربا من المساواة السياسية والاجتماعية يماثل ما فى الديمقراطية العصرية من مساواة . ولكن لعل الأدنى الى اتجاه كنفوشيوس أن يساند نظاما لمجتمع اقطاعى طبقى . وقد انطوت الكنفوشيوسية السلفية القويمة فى كل

---

[١] يعقب الدكتور شان ، وهو مصيب فى تعقيبه — ان ذلك المبدا بالغ الاهمية فى « المختارات الأدبية » وانى وافقه على هذا الراى كما يتجلى ذلك من انكارى للشك المذكور . غير ان الشك موجود ضمنا فى طبعة المستر آرثروالى « للمجموعة الادبية لكنفوشيوس » .
[Allen & Unwin, 1938] فهو يكتب [ص ٢٨] ان معظم اشارات الى التقوى البنوية تقع فى الكتابين الاول والثانى اللذين لا ينتسبان فى اعتقادى الى اقدم اجزاء ذلك العمل . ثم يستطرد المستر والى فيقول : « على انه يبدو ان من الواضح انه فى اثناء القرن الرابع ق.م. كان الكنفوشيوس افردوا مكانا بالغ الاهمية لتلك التقوى البنوية « Hsiao » بمعناها الموسع الدال على التقوى نحو الوالدين الاحياء . [وهو ما يسميه الشاعر العربى باسم « بر الوالدين »]

عصورها على رأى حول الأخلاق فضلا عن رأى حول واجبات مختلف الطبقات وحدث فى عصر كنفوشيوس نفسه ان الم شيء من الانهيار بنظام الاقطاع السابق لزمانه ، ولعله كان يود فى ثنايا اشارته الى الماضى باعتباره محتويا على المثل الاعلى ، لو تجدد النظام الاقطاعى فى احسن صوره . وكثرة اشاراته الى « السرى الجنتلمان » تومىء الى انه ربما يفكر فى الأغلب الاعم — فى الطبقات الحاكمة . « فالجنتلمان » ليس بحاجة الى المهارات العملية . وربما جاز تمكين العامة من المعرفة بالنهج والصراط اعنى « التاو » ، ولكن لا سبيل الى تمكينهم من فهمه . وقد كان كنفوشيوس مخلصا شديد التعلق بالعلم والتحصيل كما حث غيره على بذل الجهود المستمرة فيه . وهو أمر لا يكاد يمكن ان يكون حضا للعامة الذين لم يكن بوسعهم فهم « التاو » . ثم ان الاتجاه الاجتماعى الذى رفع لواءه كان اتجاها ابويا وليس اتجاها ينطوى على العدالة الديمقراطية . «فالجنتلمان يعين المعوزين»ولا يزيد الغنى غنى » —« وفى معاملة المسنين ينبغى ان يكون المرء منا مصدر الرعاية والراحة لهم » . وينبغى ان يكون المرء منا وفيا لأصدقائه ، وأن يدلل الصغار .

وكل هذه علاقات شخصية خالصة . واصر كنفوشيوس على أداء الشعائر التقليدية [وهى الاخلاق المؤدية الى الراحة والانسجام فى علاقات الناس بعضهم ببعض] ، ومناسك الاسلاف . ولعل الصنف الأول هو شعائر الحياة المهذبة لأعضاء الطبقات العليا ، ولعل الثانى فى صيانته للتقاليد العائلية يساعد على الاحتفاظ بالامتيازات الاجتماعية .

ويحس المرء بأن كنفوشيوس كان يكن للموسيقى أعظم التقدير . فان « رقص التتابع » وما يصحبه من موسيقى كان يبدو له شيئا « رائع الجمال ورائع الطيبة » ، كما أن رقصة الحرب كانت تتصف عنده « برائع الجمال ولكن ليس برائع الطيبة » . فأما اعتباره الموسيقى وسيلة من وسائل التربية فلا يعنى انه كان يعوزه الاستمتاع بها فى حد ذاتها . يقول « كتاب الموسيقى » الذى يضمه « كتاب الشعائر » : « الموسيقى هى التعبير عن الفرح » . ويبدو أن فى الاستمتاع بالموسيقى بعض الدليل على اهمية التاريخ ، ومع ذلك فمن الواضح أن الموسيقى كانت من اقل الفنون تطورا ببلاد الصين .

وربما كان كنفوشيوس ممن اقتنعوا بان التاريخ يمضى على مبدأ من العدالة : فالطيبون سعداء ، والخبيثون هم التعساء . « وكل من كان طيبا حقا لا يمكن البتة أن يكون تعسا ، وكل من هو عاقل حقا لا يمكن أن يلم به الارتباك . وكل من اتصف حقا بالشجاعة لا يداخله الخوف أبدا . وحياة الانسان نفسها هى الأمانة ، من حيث أنه بدونها يكون من المحظوظين حقا ان هو نجا بحياته » . وكان كنفوشيوس على الجملة بتجنب الخوض

فى المناقشات الغيبية [المتافيزيقية] . فان كان مبدأ « التاو » قد تشكل على الاطلاق فى زمانه [وهو أمر يمكن انكاره] فانه لم يكن يشغل نفسه بالمبدأ الفلسفى « للتاو » بوصفه الغاية القصوى غير المرئية . وكان لمصطلح « التاو » عنده نفس معناه المعروف «النهج أو الصراط» والانتظام والترتيب والانسجام . والحياة والتاريخ معناهما عنده الخبرات التجريبية المختبرة فى الحياة العادية . وهو لم ينكر الوجود الواقعى للأرواح المتعددة الاحيائية [الارواحية المنسوبة الى مذهب Animism] الشائع بين الناس ، ولكنه فى الواقع العملى كان يتجاهل تلك الأرواح . وكان يرفض كل فكرة عن الله تأخذ بالتشبيه [Anthropomorphy] ، على انه مع ذلك — تحت مصطلح «السماء» ، — اعترف بوجود قوة تسيطر على حيوات الناس . ولابد للانسان من الخضوع لما تقدره « السماء » عليه . وفوق هذا ، « فان كل من وضع نفسه فى سبيل الضلال بالنسبة «للسماء» لم يبق لديه اية وسيلة اخرى للتكفير » . وقد شكا تزوكونج من ان كنفوشيوس لم يشأ أن يتحدث بكلمة واحدة عن « طرائق السماء » . وليس هناك أدنى اشارة تدل على ان كنفوشيوس اعتبر أن معنى التاريخ هو حالة يتوصل اليها خارج هذه الحياة . اذ ان المعنى موجود فى التاريخ فى أثناء مضيه قدما . وقد استعرض كنفوشيوس حياته حسبما يروى جزء آخر من « المختارات الأدبية » ، « فقال : « فى الخامسة عشرة اكببت ملء فؤادى على التعلم . وفى الثلاثين كنت رسخت قدمى على ظهر البسيطة . وفى الأربعين ، لم اعد اعانى اية ارتباكات . وفى الخمسين عرفت ما تأمر به السماء من أوامر . وفى الستين سمعت تلك الأوامر بأذن مصيخة . وفى السبعين استطعت اتباع ما يمليه على قلبى ، وذلك ان ما كنت ارغب فيه لم يعد يتجاوز حدود الصواب . « ومما يسجل عنه ايضا قوله مع ايماءة الى نفسه فيما يرجح : « ذلك طبع الرجل : فهو من الاكباب على تنوير الشغوف المشتاق بحيث ينسى مايمسه من جوع ، ويحس من السعادة بفعل ذلك ، بحيث ينسى مرارة نصيبه ، ولا يدرك ان الشيخوخة أقرب اليه من حبل الوريد . « ويقال : ان المواد الأربع فى تعاليمه هى : الثقافة وادارة الشئون والولاء لولاة الأمور والبر بالوعود » .

ويمكن استنباط ما عليه الكنفوشيوسية المبكرة من طابع الطبقية الهرمية ، بل حتى الطابع الاقطاعى مما ابداه موتى [بين ؟ ٥٠٠ — ٣٩٦ ق.م) من معارضة . بدأ موتى آراءه برفض جميع الوان التفريق والتمييز المقامة على أساس العلاقات الطبيعية لكل من العائلة والطبقات الاجتماعية التقليدية ، وذهب بعد ذلك الى أن المبدأ الخلقى الاساسى هو مبدأ « الحب الشامل » . وفوق هذا فانه ارتأى ان يكون المعول فى تقلد مناصب الادارة الحكومية او الوظائف الاجتماعية الهامة الأخرى هو الجدارة والقدرة على اجادة القيام بأعباء الوظائف ، لا أن يعتمد ذلك على ميلاد الفرد فى طبقة اجتماعية سامية . واحتج موتى على ادارة دولاب التاريخ وفق النظام الاجتماعى التقليدى . وعلى النقيض من غموض كنفوشيوس فيما يتعلق

«بالسماء» ومن تجاهله اياها على وجه العموم، فان موتى أصر على ان «السماء» هى التى استوجبت اظهار الحب الشامل بين الناس ، وان « السماء » تثبيت الافراد أو تعاقبهم بقدر تمشيهم وفق ارادتها او مخالفتهم لها . ويبدو ان تعاليمه تحتوى على تحد لطريقة العيش التى تحيا عليها الطبقات العليا من المجتمع . ولعل ما انطبع فى خاطره حول املاق الجمهرة الغفيرة من الناس هو الذى دعاه الى التأكيد على الرفاهية الاقتصادية بوصفها قواما للرفاهية البدنية ، والى لفت الأنظار قسرا الى ذوى النزعة النفعية بهذا المعنى بموقفه المحقر للموسيقى والشعائر وكل ما لا يمت الى مذهب النفعية بسبب . ولا شك ان من السهل فهم الأسباب التى من اجلها لم يعمر مذهب موتى [Mohism] طويلا فى التاريخ الصينى : ذلك بأن من سيطروا على شئون الصين وجدوا مصلحتهم تعبر عنها الكنفوشيوسية . حتى لقد قدمت بعض اقتراحات باحراق كتابات الفلسفات المعارضة ، ومهما يكن من أمر ، فان انصارها قد حيل بينهم وبين تولى اية مناصب ذات نفوذ فى البـــلاد .

ومن الواضــــح أن منكيوس [Mencius] ، [٣٧١ — ٢٨٩ ؟ ق.م] ، [لم يحظ بالتفات كبير من أحد فى اثناء حياته، ومن ثم لم يحصل الا فى عهد اسرة صنج على الاعتراف الرسمى بعمله ، الذى يوصف بأنه « كتاب منكيوس » . وقد حاول مسقعينا بما يمكن تسميته بأسم التحليل النفسى أن يثبت أن الكنفوشيوسية تتطـــابق وتكـــوين العقل البشرى . وعلى هذا الأساس اتخذ لنفسه مركزا محـــددا فى منـــــاقشة لها بعض الشــــأن حول طبيعة التاريخ . وقد ذهب الى ان الطبيعة البشرية طيبة بفطرتها وأصلها . ودافع عن هذا الرأى مناهضا بذلك آراء ثلاثة أخرى ، تذهب الى (١) أنها لا هى بالطيبة ولا بالخبيثة ، (٢) أن بها عناصر طيبـــة وأخرى خبيثة [٣] أن بعض الرجال طيبون بفطرتهم وبعضهم الآخر خبيثون . وحاج منكيوس بأن جميع الناس ينطوون بطبيعتهم على احساس بالرحمة نحو الغير ، وان بهم احساسا بالخجل يصرفهم عن الشر ، واحساسا بالحيـــاء يتجه نحو المجاملة ، وحاسة قادرة على التمييز بين الصواب والخطأ . واحـــراز هذه الصفات هو الذى يميز الناس من الكائنات دون الانسانية . فالعقول تتفق فى المعقولية والصلاح [البر] . فبهاتين الخلتين تنشأ امكانية قيام تلك الحياة الخيرة الطيبة التى هى معنى التاريخ ، وراح منكيوس على أساس تحليله النفسى ، يرفض انانية يانج وتعاليم موتى فى الحب الشامل الخالى من التمييز ، والأصل فى جميع انواع المسئولية عنده هو مسئولية الفرد عن نفسه ، والأصل فى جميع الواجبات هو واجب الفرد نحو والديه . واصر منكيوس على انه يوجد فى طبيعة النـــاس أساس للتمييزات الاجتماعية التى تذهب اليها الكونفوشيوسية . ويظهر الناس درجات متفاوتة من الحب ، وهى ترجع الى حد ليس بالقليل ، الى رابطة الدم والى انواع خاصة من العلاقات بين الجماعات . واذا نظر الى العالم من وجهة نظر طبيعة الانسان باعتبارها عقلية وخلقية ،

فان منكيوس اعتبر ذلك العالم مماثلا مماثلة جوهرية لتلك الطبيعة البشرية : وهى كالتالى على حد قول الدكتور فنج يولان : « ان المبادىء الخلقية التى يعتنقها الناس هى بالمثل مبادىء غيبية للعالم » . على أن القصـــد من ذلك لم يكن الا توضيح ما كان ضمنيا فى فكرة كنفوشيوس العامة عن « التاو » وهكذا يتضح انه مهما يكن التـــأكيد الـــذى يمكن اضفاؤه على السنن الاخلاقية والاجتماعيـــة فى مذهب كنفوشـــيوس ، فليس من الصواب فى شىء اعتبارها قائمة على المذهب النسبى ، بمعنى انها ثمرة اجتماعية تتغير مع الزمان والمكان ، كما تمثلها أحيانا النظريات الاجتماعية عند الغربيين . وقد اعترف منكيوس بجانب من المســتيقية الدينية ، ولعل هذا هو السر فى الالتفات الذى يوليـــه اياه أنصـــار الكنفوشيوسية الجديدة . على أن كتاباته الباقية حتى الآن لا تحتوى على أى تطوير لهذه النزعة الدينية المستيقية . كتب يقول : « لا جدال فى أن الاشياء جميعـــا تعد كاملة فى داخل نفوســــنا . وليس ثم بهجة أعظم من تحقيق ذلك عن طريق التهـــذيب الذاتى . وهو لـــم يكن يرى فى الكنفوشيوسية مجرد سنن أخلاقية اجتماعية وحسب ، وانما يراها خبرة بالنفس باعتبارها فى حالة وحدة وانسجام مع الكل الكونى . وهناك بيانان فى « كتاب منكيوس » يشـــيران الى التـــاريخ اشـــارة مباشرة . أحدهما يؤكد وجود تذبذب فى التاريخ : « فآنا يكون هناك نظام ، وآنا فوضى . « والبيان الثانى به شىء من الاشارة الى الفـــكرة التقليدية عن الملوك الحكماء : « ينهض ملك كل خمسمائة سنة » .

ومع ما لقيه منكيوس فى البداية من اهمال ، أصبح هسون تسى (٣٢٠ — ٢٣٥ ق . م .) هـــو الذى يعد صاحب اليـــد الطولى فى تشكيل الكنفوشيوسية القديمة . فانه أطرح التعاليم السلبية للتاوية الفلسفية . « ان البـــلوغ الى درجة الاتمام بوســـاطة النشاط الخـــالى من كل حركة وعمل ، وان الانجاز بدون محاولة أى انجاز ، هو ماينبغى وصفه بأنه وظيفة السماء وعملها . ومهما يبلغ من عمق تلك الوظيفة ، ومهما يبلغ من عظمها ، ومهما يبلغ من حيوية فحواها ، فان الانسان البالغ القمة فى الفهم لا يتأمل تلك الوظيفة الى أى حد ، ولا هو يحصل عن طريقها على أية قدرة اضافية ، ولا هو يغوص فيها سابرا : « وهكذا لزم هسون تسى خبرة الحياة العادية ، وشأن كنفوشيوس — لم يتجه الى انكار الغيبيات ، بل اقتصر على تجاهلها . « ان طريق السماء وان يكن عميقا ، فان هذا الانسان ليأبى أن يركز عليـــه عميق التفـــكير ، وهو وان يكن شـــيئا عظيما ، فانه لن يستخدم قدرته فى تفحصه وبحثه ، وهو وان يكن حافلا بالأسرار ، فانه يأبـــى أن يتقصى أسراره » . كان موقفـــه فى جوهـــره خلقيا . وقد حاول أن يبين كيف يمكن التغلب على الشرور البشرية . وعلى النقيض من منكيوس ، دفع بأن الشر موجود خلقة فى طبيعـــة الانسان ، فأما الخير والطيبـــة فشىء يكتسب . والنـــاس يلتمسون لانفسهم الكسب ، ونتيجة لذلك ينشب النزاع مع الشقاق الاجتماعى .

فرغبة الانسان فى الاتصاف بالخير مردها أن طبيعته الاصلية شريرة ، ويحتاج الانسان الى حكومة تحكمه ، لأنه شرير بفطرته ، ومع ذلك فان هسون تسى اعترف صراحة بحرية الانسان واختياره ، وهى الخلة التى يستطيع بها أن يحتاز ويكتسب . « والعقل حاكم البدن وسيد الروح ... وهو فى حد ذاته يقوم بالاختيارات ، وهو فى حد ذاته المسبب للحركة والعمل ، وهو بذاته يوقف الحركة والعمل » . وهناك نتائج طبيعية لأعمال المرء ، وهى نتائج لا مفر منها . « وينبغى للعقل أن يتحمل ما يختاره فليس فى مقدوره منع نتائج أعماله من الظهور فى ذواتها . « وبهذه الحرية ينفسح الطريق أمام الجميع لبلوغ المثل الأعلى « للانسان الفائق » . فالذين لا يصلون الى ذلك المثل الاعلى « لا يشاءون » فعل ذلك . « ويمكن أى انسان أن يصبح طيبا خيرا باتباعه قواعد السلوك والخلق الصائب التى يعلمها للناس المذهب الكنفوشيوسى على أساس مبادىء الملوك الحكماء . فحياة الخير لا يجوز أن تتوقع باعتبارها هبة من الطبيعة او الله . وقد وصفها هسون تسى كأنما هى مجرد شىء له وجود فى الارض : « فالميلاد هو بداية الانسان ، والموت هو نهاية الانسان . فان كانت الحياة بأكملها جميلة ، « فان طريق الانسان يعد كاملا » وانما الذى يمارس المعانى الحقة للتاريخ هو « الانسان الفائق Superior » ، فالمبادىء هى التى تحكمه ، ونظرا لما طبع عليه من الكرامة والقناعة ، والنظام وقوة الارادة يتوفر له احترام الذات . والطيبون من الناس مصدر جذل لديه ، كما أن الشريرين يولدون فى نفسه الأسى ، وهو محسن وعادل ، وهو يوجه التفاته الى ارضاء جميع جوانب الحياة ، محاولا أن يربط الجميع برباط الانسجام . وهو يرضى رغباته وشهواته فى ظل رقابة المبادىء . وهو يمنح ما حوته الطبيعة من علة ومعلول ما هما جديران به من اعتراف ، ويجاهد فى سبيل القوة الذهنية وفى سبيل الاستخدام الخلقى للقوة ..

والكنفوشيوسية فى صورتها التى يعرضها هسون تسى لا تجعل للتاريخ هدفا فى مستقبل بعيد ، كما انها لا تبذل أية محاولة للعثور على ما فى التاريخ من معنى بنسبته الى اى شىء « متسام » ، أو أى شىء « أبدى » او يتجاوز حدود التاريخ . وتؤيد الكونفوشيوسية مذهبا للحياة يتسلط عليه « هنا والآن » سلام العقل ورخاء البال والانسجام الاجتماعى . ومع أن الطبيعة خلقت الناس متشابهين بدرجة ما ، فان هناك من الفوارق بينهم ما يجعلهم يشغلون مراكز متفاوتة ويقومون بوظائف مختلفة فى المجتمع . وانما الذى يميز الانسان عن سائر الحيوان قدرته على التنظيم الاجتماعى . ولا سبيل للناس الى اشباع كل رغبة يشتهونها . على ان فى امكانهم الحصول على كل ما يهيئهم له وضعهم الاجتماعى . « فالصغير يخدم المسن ، والوضيع يخدم الرفيع ، والمنحط يخدم الشريف — وتلك هى قاعدة العالم السارية » . « فلو ترك الناس مراكزهم ولم يخدم بعضهم بعضا ، فالعاقبة هى الفقر ، واذا قامت

جموع الجماهير بلا تقسيم اجتماعى ، فالعاقبة هى النزاع » . وأكد هسون تسى النواحى الاجتماعية للكنفوشيوسية . ويركز كتاب التعلم الكبير The Great Learning الذى يظن انه صنف فى القرن الرابع قبل الميلاد ، على الناحية الاجتماعية ، وبينما هو يفعل ذلك يعلم أن « دفع الذات الفردة الى الازهار ينبغى أن يتخـذ منـه ـ أساسا وجذرا ـ بدايات الجذور » .ويؤكد كتاب السفلة فى افعالهم The Mean in Action وهو يرجع تقريبا الى المدة نفسها ، ان الانسان ينبغى أن يكون « صادقا وحقيقيا فى ذاته » . وفوق هذا ، فانه على الرغم من عدم وجود بحث فنى « لحرية الارادة » ، فان جميـع اشكال الكنفوشيوسـية تعتـرف بضرورة وجود اتجاه خاص وعمل خاص يختص به الفرد .

ومما يجدر ذكره أن التاويين الأوائل وانصار كنفوشـيوس وأتبـاع موتى قد أشاروا جميعا الى ملوك حكماء مزعومين والى ماض ظللته ظروف مثالية . فكأن نظرتهم الى التـاريخ انما كانت تلتفت الى الخلف ولا تشخص بالبصر نحـو الأمام . ورفع لواء المعارضة لذلك الاتجـاه رجال المدرسة القانونية التى يرأسها هان فاى تسى (المتوفى ٢٣٣ ق . م) . كما أن هان فاى تسى فى معارضته للرأى القائل بأن على كل من ينشد السعادة العودة الى طرائق الحياة فى الماضى ـ أصر على اساس مبدأ للنسبية اعتنقه ، على أن الظروف المختلفة للازمان المختلفة تستدعى أفكارا وأعمالا مختلفة . ويقول الدكتور فنج يولان : « ان هذه الفكرة التى ترى فى التاريخ عمليـة دائبة التغـير ... كانت ثورية تناهض جميع النظريات السائدة التى تؤمن بها المدارس الأخـرى ببلاد الصين القديمة . واعتمادا على وجهة نظر تأخذ بالمذهب اللذى حول هدف الناس فى التاريخ مع انبعاث دوافعهم عن اعتبارات اجتماعية ، دعت مدرسة القانونيين الى حمـل الناس على مسايرة المسـتلزمات الاجتماعية بوسـاطة القـوانين التى تنفذ بصرامة ، تلك القـوانين التى تقدم فرص اللذة والسرور لكل مطيعوتؤكد انزال الألم بمن عداهم . ومع ان تعاليم مدرسة القانونيين راقت بعض الحكام وأهل الادارة والتدبير ، فان دائرة انتشارها لم تتسع ومدة تقبلها لم تطل بالدرجـة الـكافية لتقويض الكنفوشيوسية التقليدية .

على أن المذهب الكنفوشيوسى الذى اشـتد الف الصينيين لـه منـذ القرن العاشر هو مذهب الكنفوشيوسية الحديثة الذى وضعت صيغه واحكمت تفاصيله فى عهد أسرة صنج . وهو مذهب له مجـال أرحب وأفكار فلسفية أكثر من الكنفوشيوسية المبكرة . وهو ينطوى ضمنا على تقبل للأصول الجوهرية للتـاوية ، كما تخـالطه بعض مؤثـرات محققةللبوذية . اذ لم تقنع التاويةولا البوذيةبالاهتمام الشخصىولا الاجتماعى بالخبرات الانسانية المدركة المرتبطة » بالزمان والمكان الحاليين « هنا

والآن » . ذلك انهما ادركتا وجود شيء يتجـاوز الشخصـــيات الفردة الظاهرية فى العلاقات الاجتماعية الدنيوية . وكلا العقيدتين ترى أن العلاقة القائمة بين الفرد الظاهر وبين النهائى الأقصى انما هى علاقة « مستيقية » جوهرا . فان تلك العلاقة تعد شيئا جوهريا فى حيـاة الفرد أو تاريخه . وقد سلمت الكنفوشيوسية الحديثة بهذا ايضـا ، بل الحق ان مفهومها الأساسي ومدارها المركزى انما هو مفهومها عن «النهائىالأعظم» . [The Great Ultimate] ومعهذا ، فانذلكلم يفسر على أنه انسحاب من شئون الحياة الفردية والاجتماعية على الصورة التى تصورتها الكنفوشـيوسية المبكرة . اذ ليس هنا اى انفصـال عن المناشط السياسية الرامية الى السلام فى اثناء التأمل فى التاو ، ولا تخل عن الحياة العادية للانخراط في سلك الديرية . وتم الاحتفاظ بالنواحى العملية للكنفوشيوسية المبكرة : مع تصور تلك النواحى من وجهة نظر النهائى المتأصل بشكليه [الحال فى الطبيعة] والمتسامى ، ذلك النهائى الذى أصبح آنذاك موضع الاعتراف والتاكيد . على ان مواصلة التمشى والكنفوشيوســية المبـــكرة تتجلى فى الوضـــع المتسلط الذى تبوأه ما سمى باسم « الكتب الأربعة » : « المختارات الادبية لكنفوشيوس » ــ و « السفلة فى افعالهم » ــ و « التعلم الكبير » ــ و «سفرمنكيوس» . وقد أعدت الكنفوشيوسية الحديثة العدة لسد الحاجات المتافيزيقيــة والمستبقية التى أهملتها الكنفوشيوسية القديمة . ذلـك أن التـاريخ يحتوى على شيء آخر عدا ما يتجلى فى محض الظواهر المدركة ، ورغم هذا ، فان ذلك الشيء الآخـر لابد من ادراكه فى الحيـــاة وهي تمضى فى سبيلها : وهو لا يقدم فى صورة هدف لابد من بلوغه فى حياة أخرى بتحقيق احرازات متتابعة . ومن اهم النقاط التى تنتقد بها الكنفوشيوسية الحديثة المذهب البوذى ، ان ذلك المذهب اسرف فى دعوته الناس الى الانسحاب من الشئون العادية للحياة الاجتماعية .

وربما كان مذهب الكنفوشيوسية الحديثة اعلى واغنى ما بلغه الفكر الصينى الفلسفى من تعبير . واستنادا الى ما بلغه الفيلسوف تشوهسى (١١٣٠ ــ ١٢٠٠ للميلاد) فيما بعد من تأثير ، فانه يعد ابرز مفكرى ذلك المذهب العظماء الكثيرى العدد . والحق ان هذا البيان ينبغى أن يقتصر على بعض نواحى تفكيره باعتبار ذلك التفكير ممثلا وموضحا للكنفوشيوسية الحديثة . ورغم أنه قد يبدو بعيدا عن الصـواب أن يوصف نظامه الفلسفى بأنه « مثالى » Idealistic بالمعنى المعروف عندنا ببلاد الغرب عن ذلك المصطلح ، فلا شك انه ركز التـأكيد على ضرورة « سيطرة » العقل . وقد وصف قدرات العقل بأنها مناقضـة لتحديدات البدن . « اذ يبلغ من دقته (يعنى العقل) أن ينفذ من خلال سن الشعرة نفسها او أصغر ورقة من العشب وعنـدئذ أصبح على وعى بهما . ويبلغ من عظمه انه ليس ثمة مكان وحيـد يقع بين نظيـر

السمت ونقطة السمت ، او داخل نقاط الجهات الأصــلية الاربع التــى تشير اليها البوصلة ، الا ويوجد فيها ، ولو رجعنا الى الخلف فى آماد عصور الماضى التى لا يحصيها عد ، أو تقدمنا أماما فى فترات المجهول من الازمان القابلة ، لوجدنا فكرى يصل الى آخر مداهـــــا فى نفس اللحظة التى ينطلق فيها من عقلى . ان ذلك العقل شىء لا يسبر غوره فى ناحية فطنته الروحيــة ، شىء غيــر محس ولا ملموس الى اقصى حد ، كما أنه الى أقصى حد ... عجيب مدهش فيما انطوى عليه من دقة تنظيم » . وهو يتفق مع منكيوس فى أن العقل بوصفه شيئا روحيا، يعتبر بالفطرة خيرا وطنيا فى أصله . أجل ربما نشأ الشر فى « العقل الطبيعى » ، وأعنى بذلك العقل باعتباره منشغلا ببساطة بعالم الحس والشئون الدنيوية العادية ، بعيدا عن الفكر فىمبادئه الروحية الداخلية ؛ على أن عدم التمكن من بلوغ الاتزان الروحى انما يرجع اساسا الى الانشغال الأنانى بالشىء الفيزيائى والمبالغة فى قدر ذلك الفيزيائى . ومع أنه ليس ثمة أحــد لا يمتلك عقلا ، فان معظم الناس لا يعرفون الا الرغبة فى الكسب ، حتى يصبح العقل مغمورا تماما فى تلك الرغبة . وسواء أكانوا نازلين ببلادهم او ظاعنين فى الخارج ، فأن كل ما يلتمسونه هو المتعة والانغماس فى الملــذات وكل فكرة لهــم ، لا تكاد تولد حتى تدور حول هذه الأمور » .

والكنفوشيوسية الحديثة تعد غيبية [متافيزيقية] من حيث المفهوم الاساسى ، الذى هو مفهوم « النهائى الأعظم » . ويبدو أن هذه طريقة أخرى للتعبير عما اعتبرته من قبل معنى قديما ومبكرا « للتاو » ، كما أنه فى جوهره هو بالذات نفس « التاو » الذى لا سبيل الى تسميته والذى تدور حوله الفلسفة التاوية المبكرة ، ولكن يرجح أن التأكيد فى الكنفوشيوسية الحديثة مركز على الناحية الأخلاقية ، كما أن تأثيرهـــا الأكبر خلقى . اذ لا شك أن استخدامها لمصطلح « التاو » خلقى قطعا . ويعرف معنى التاريخ مما للعقــل من طابع خلقى جــوهرا كما يمارس باطنيا بوساطة الفرد وبوساطة الاعتراف بامكان تطبيق مبادئه تطبيقا شاملا . انه اساس ذلك « الخير » الذى يسمونه « جن Jen » ويرتبــط بهذا الخير كل من البر او العدالة ، والتوقير والحــكمة والاخــلاص . لتحقيق هذه الخلال فى الحياة « هنا والان » يعد فى الدرجة الاولى الى اقصى حد محورا للاتزان وقطبا لقيمة العملية التاريخية . ويقول الدكتور تشان : ان الكون من وجهة نظر الكونفوشيوسية الحديثة بوصفه راجعا الى التذبذب الابدى لما حواه « النهائى الأعظم من « بن ويانج » - يعــد « نظاما تم تطوره وتنسيقه بشكل مطرد » والانسجام « هو قانونه الذى لا سبيل الى تغييره » . وكل واحدة من الكثرة الموفورة من تفاصيل الخبرة تعد نسيج وحدها . ومع ذلك ، فنظرا لتخلل « العقل » نفسه فى الجميع، فانها ينبغى أن تقبل فى الكل « وهكذا » يصبح الناس جميعا اخوة واخوات ،

وتصبح الاشياء جميعا رفاقا لى » . وربما وجدت اشارة تومىء الى اشباع يكتسب فى اثناء علاقة [مستيقية] مع « النهائى الأعظم » ، حتى فى ثنايا تجليته « ذاته » فى « الطبيعة » وفى المجتمع البشرى . ويوضح تشوهسى فى معارضته لتعاليم الرهبان البوديين الذين انتشروا فى كثير من اصقاع الصين ، انه يرفض بشدة نظرية تقمص الأرواح .

وهناك المعنى الجوهرى للتاريخ عند وانج يانج منج [١٤٧٢ف — ١٥٢٩ للميلاد] ويتضمنه قوله : ان المشغلة او الحرفة الوحيدة الجديرة بالاهتمام هى سعى المرء ان يكون حكيما ، اى ان يحقق الشخصية الخلقية والسلوك الاجتماعى المتضمن فى المثل الكنفوشيوسى الأعلى . وليست هذه بحياة تأمل [كالتى اعتبر ان البوذيين يعلمونها للناس] ، بل حياة نشاط فى المركز الذى يجد فيه المرء نفسه . وعلى الرغم من ذلك ، فان وانج يانج منج لم يبحث عن معنى التاريخ فى الحركات الاجتماعية التقدمية الهادفة الى هدف فى المستقبل . « فأسمى الفضائل فطرية فى طبع العقل . « والبحث فى طبيعة العقل اهم شأنا من العوامل الخارجية : عوامل خبرة الحــواس والاختــلاط الاجتماعى . على انه لم يحاول تحويل وجهة الرجال من الخبرات العادية الى علاقة مستيقية دينية ، الى « كائن سرمدى » ، كأنما ينحصر هدف التاريخ فى شىء ما يتسامى على الزمن . اجل انه اشار بالفعل فى بعض الأحيان الى الخلود وتقمص الارواح ، ولكن المناسبات التى عرض فيها لذكر ذلك قليلة وعارضة ، وربما امكننا التشكك فى أنه نشد اى معنى من معانى التاريخ فى تلك المناسبات . وهو يرى أن الطيبـــة بأشكالها جميعا يمكن ممارستها فى هذه الحياة ، وذلك ان اساسها يكمن فى طبيعة العقل الجوانية . فأما الظروف المتغيرة للوجود ، فلا حاجة ان يكون فيها ، أو قل لا ينبغى أن يكون فيها — اى نقص فى الاتزان الجوانى بسبب ما يعترى المرء من اخفاق او نجاح . وذلك ان المتحلى بالفضـــيلة او الحــكيم يعد « الاخفاق او النجاح أو الموت المبتسر فى ريعان الشباب ، او طول العمر » « ارادة اقتضتها السماء ، فهى من ثم شىء لا يهيج العقل ولا يزعجه » . وقد راح وانج يانج منج يتخدى الفكرة القائلة بأن طرائق الحكم المستخدمة فى الماضى لابد بالضرورة من استخدامها . اذ كانت آراؤه حول دراسة التاريخ برجماطية . « فالعلوم الكلاسيكية الخمسة ، انما هى محض تاريخ ـ التاريخ بقصد تفسير الخير والشر ، ومن اجل التعليم والتحذير . فالخير قد يجوز تماما استخدامه وسيلة للتعليم . وقد ترك الزمن آثار اقدامه لكى يوضح للناس سننه . فأما الشر ، فانه قد يقوم فعلا بعمل النذير المحذر » .

وعند نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين حاول كانج يوواى [١٨٥٨ — ١٩٢٧ م] احياء النواحى المهملة فى الكنفوشيوسية المبكرة ، مع تركيز تأكيد على المضامين الدينية . ومما كان له اهميته فيما يتعلق بالتاريخ محاولته اعادة استرعاء النظر الى فكرة سبق الايماء الى انها

موجودة فى « كتاب الشعائر » وفى تعقيبـات عصر اسرة هـان على « حوليات الربيع والخريف » وهى الفكرة القائلة بأن فى التاريخ أعصرا ثلاثة . وحسبما يروى الدكتور تشان ، فأن كانج يوواى ، الذى وصفه الاول بأنه «آخر العظماء من أتباع المذهب الكنفوشيوسى» ـــ صرح بأن هذه الفكرة قد علمها كنفوشيوس للناس . فان كان الحال كذلك ، فالعجب كل العجب من انها لقيت قدرا ضئيلا جدا من الاعتبار فى اثناء آماد التاريخ الصينى على طولها . وفى راى كانج ان المدة الاولى ، وهى عصر فوضى، هى عصر كنفوشيوس » ، مع ضم معظم الزمان الذى انصرم منذ ذلك الوقت اليها . وقد اعتبر ان ظهور الاصلاحات السياسية والاجتماعية بكل من اوربا وامريكا وزيادة المواصلات بين الشرق والغرب ، تؤذن ببدء المدة الثانية ، وهى «عصر البر» . أما المدة الثالثة ، وهى عصر «السلام الأعظم» فهى قادمة مع استمسـاك الناس كافة « بالجن jen » أى بعـواطف القلب الانسانى » .

« ٤ »

للبوذية تاريخ طويل فى بلاد الصين . وسنعالج فى الفصل التالى شكلها المبكر ، وهو اصيل ببلاد الهند ، على انها طورت فى بلاد الصين بطريقة خاصة ومتميزة ، بحيث يصر العلماء على أن الباحثين ينبغى ان يتحدثوا عنها بوصفها « البوذية الصينية » كفرع مستقل . وانقضى ردح من الزمان بلغت فيه الحياة الديرية البوذية من الانتشار بحيث اضطرت السلطات فى يوم من الأيام الى تحريمها والقضاء عليها صونا للمصلحة العامة من شرها . وتدل الفكرة القائلة بأن جوتاما كان من تلاميذ لاهوتزى ، على أن اتجاه البوذية كان يعد مشابها لاتجـاه التاوية . والبوذية الصـينية مذهب سكونى بالضرورة ، ولذا فهى تتوافق والمزاج الصينى . ولا شك ان مبدأ التقلب الدائم وعدم دوام كل مقومات العمليات التاريخية كانت مما شجع على اخذ الأمور على علاتها وحسبما تجىء . مع احساس بعدم التعلق بالمشاغل الدنيوية ، ومن ثم بامتناع كل قلق عليها او بذل اى مجهود مضن من اجلها. على ان وانج يانج منج ذهب الى أن الكنفوشيين الخلصاء لا البوذيين هم الذين يتحلون حقا بصفة الاتزان . « ويدل ادعاء البوذيين بخلوهم تماما من كل تعلق بالظواهر ، على أنهم بالفعل اصحاب تعلق بتلك الظواهر . كما ان عدم ادعائنا نحن الكنفوشيين بأنه ليس لنا اى تعلق بالظواهر ، يدل على أننا لسنا اصحاب تعلق بها ... ويخاف البوذيون من المتاعب التى تنطوى عليها العلاقات الانسانية وبهذا يهربون منها . وهم مضطرون الى الفرار لانهم متعلقون فعلا بها . فهناك على سبيل المثال العلاقة بين الأب والابن ، وهى علاقة نستجيب لها بالحب . وهناك العلاقة بين العاهل والرعية ، وهى علاقة تستجيب لها بالبر والصلاح . وهناك العلاقة بين الزوج وزوجه ، وتنظر اليها بعين الاحترام المتبادل . فنحن قوم ليس لدينا

اى تعلق بالظواهر » . وكانت البوذية الصينية تتصف على نحـو متميز بالتأمل الباطني كنقيض للتعبير الكنفوشيوسى المتزن عن جميـع نواحى الحياة البشرية . وليس هناك الا اقل الشواهد على أن مذهب تقمص الارواح عند البوذيين الذى يجعل هدف التاريخ هو البلوغ النهائى الى « النرفانا » ، [اى صفاء النفس] ، كان له اى اثر فى احداث تغيير جذرى فى اتجاهات الصينيين من التاريخ .

« ٥ »

ربما ذهب بعض الناس بكل من داخل الصين وخارجها ، الى الاعتقاد بأن ما للصين من فلسفات اهلية تعد فى مصاف الدارس المهجور ، او انها تلفظ انفاسها الأخيرة ان لم تكن قد لفظتها فعلا ، وان فكرها وحياتها ينبغى منذ الساعة ان يقوما على أسس غربية . والواقع ان جماهير غفيرة من الطلبة الصينيين قد تلقوا علومهم بكل من اوربا وامريكا . وكذلك حدث ان بعض مفكرى الصين قد انتهجوا الطرق والأشكال الغربية فى النظر الفلسفى ، ولكن قلما كان منهم من اتخذ الانماط المثالية أو التأليهية منهجا . وقد القى كل من المرحومين جون ديوى والفيلسوف برتراند رسل محاضرات حول الفلسفة ببلاد الصين ، ولكن الفلسفة التى بسطاها كانت فلسفة طبيعية (Naturalistic» فـلم يـكن فيـها شىء يشـجع الاعتقاد بأن معنى التـاريخ يوجـد فى حياة قابلة او يكمن فى علاقة مستقبلية بنهائى اعظـم « يتسـامى فـوق الـزمن » . وقد انسـاق الصينيون فى نطاق تقبلهـم لشكل طبقى ، وهرمى للتنظيم الاجتماعى ، الى توقـع انه متى قام كل فرد بواجبـه الخـاص تنجز مصـلحة الجميع .ذلك انه كانت لديهم حكومات ندر ان اهتمت بالمصلحة العامة . فأما ان الحكومات الوطنية التى ظهرت فى الازمنة الحديثة لم تكن الا ضربا من سيطرة للاقلية لا يمت بادنى سبب الى التمثيل الديمقراطى الحق ، فأمر ربما لم يحدث اى ازعاج للغالبية العظمى من الصينيين . ولكنها من حيث كونها لم توجه القدر الكافى من الالتفات الى المصلحة العامة ، لم تتلق تأييدا حارا وعاما ضد الشيوعية . اذ يعلن الشـيوعيون بكل ما اوتوا من وسيلة للدعاية أن رفاهية الجموع ومصلحتها هى هدفهم الذى اليه يرمـون . فاما مثلهـم الاجتماعى الأعلـى فانهـم يمكنهم أن يجـدوه ماثلا فى المشاعر الاجتمـاعية التقليـدية . وتومىء « المادية الجـدلية للشيوعية » الى وجود اوجه شبه بأشكال الفكر الصينى ، حيث لا يوجد البتة [او يوجد القليل من] اعتبار « لله » او حياة مستقبلة . ويحتوى موقف الصينيين من التاريخ على الشىء الكثير مما يمكن وصفه بالأخذ « بالمذهب الطبيعى » ، « Naturalism » . ومن المعلوم ان الطبيعة الجوهرية للشيوعية تاخذ ايضـا « المذهب الطبيعى » . والشخصـية التاوية المستقرة فى كل صينى ربما خضعت بحكم اتجاهه السكونى لتنظيم وحكم شيوعى شأن ما فعلت ازاء اشكال اخرى من الحكم ابان التاريخ

الطويل الذى مر ببلاد الصين . ومرد ذلك أن المزاج الصينى يتجه بطبعه الى مجاراة الظروف فى النواحى الظاهرية . على أن الصينى المفرد يدرك ان هناك حرية باطنية لا يستطيع احد انتزاعها منه . وربما كان ذلك أهم ما فى التاريخ بالنسبة اليه .

وربما شاقنا فى الختام ان نتأمل الاتجاهات الرئيسية لدى مفكر صينى معاصر خال من شيوعية الصين المعاصرة . وذلك المفكر هو لن يوتانج ، وهو ابن ابن لراع صينى لاحدى الكنائس المسيحية ، كما أنه اعد نفسه ليصبح قسيسا مسيحيا . وقد عاش طويلا ببلاد الغرب ودرس طرائقه فى التفكير وأساليبه فى العيش . ومع انه فى السنوات الاخيرة أعلن ارتداده الى المسيحية ثانية، فان كتابه «اهمية العيش» The Importance of Living [١٩٣٧] كانت له اهمية من ناحية جزئية لما حوى من اسباب نبذه المسيحية فى ذلك الوقت ، ولما حوى من نقد للشيء الكثير من الحضارة الغربية . فانه كتب فى اول جملة افتتح بها الكتاب : « اقدم للقراء فيما يلى وجهة نظر الصينيين .... وهى راى فى الحياة والأشياء كما رآها أفضل العقول الصينية واحكمها ، وعبروا عنها فى حكمتهم الشعبية وادبهم » . وهو وان سمى كتابه « شهادة شخصية » ، واسمى نفسه «طفلا للشرق والغرب» ، فانه دعم مركزه كصينى بكثرة الرجوع الى الأدب الصينى ، مع التركيز على الفيلسوف شوانجتزى والشاعر تاو يوان منج .

ويرى لن يوتانج ان الصينى لا يشغل وقته الا بالقليل — ان وجد — من الاعتقاد بحياة مستقبلة للفرد . ان هناك اهتماما من كل امرىء باسلافه وذريته : اى بالتعاقب التاريخى للعائلة . والفكرة الوحيدة لديهم حول الخلود الموجودة ضمنيا انما تدور حول خلود الجنس « Race » ودوام عمل المرء ونفوذه . ويلتمس معنى التاريخ ويعثر عليه اولا وقبل كل شىء فى حياة الفرد الدنيوية . « فاذا جردت قضية العيش من صفة الخلود ، اصبحت قضية سهلة . وخلاصتها ما يلى : وهى اننا نحن الكائنات البشرية نملك فترة محدودة من العيش على ظهر الارض ، يندر ان تزيد على سبعين سنة ، وبناء على ذلك وجب علينا ان نرتب حياتنا بحيث نعيش على أسعد وجه ممكن فى ظل مجموعة معينة من الظروف . وينشب الفلاسفة الصينيون نواجذهم فى الحياة نفسها ، ويسألون انفسهم السؤال الواحد الابدى الوحيد : كيف ينبغى لنا ان نعيش ؟ »

ومع ان لن يوتانج اعترف فى عدة مناسبات اننا ننساب فى « نهر عام للحياة » ، فانه اصر على ان الفرد شىء أساسى : « ان الفلسفة لا تبدأ فقط بالفرد ، وانما تنتهى ايضا بالفرد . « وذلك لأن الفرد هو الحقيقة النهائية للحياة . فهو غاية فى حد ذاته ، وليس وسيلة لخلائق أخرى مما

يخلقه العقل البشرى » . ونقل عن كنفوشيوس قوله : « من الامبراطور فنازلا الى الرجل العامى العادى ، يكون تهذيب الحياة الشخصية هو الأساس لكل شىء . « ومهما يكن من أمر ، فان الصينيين ينظرون الى الفرد باعتباره داخل مجموع العائلة . وان احدا لا يفكر فيه على الاطلاق على انه اعظم من العائلة او اهم شأنا ، وذلك لانه « ان كان بمعزل عن العائلة تجرد من كل وجود حق » . ويرى لن يوتانج « ان حاسة الوعى العائلى يرجح انها الشكل الوحيد لروح الفريق او وعى الجماعة فى الحياة الصينية » . ولو اطلعت على كتابه من اوله الى آخره ، لم تجد فيه اشارة الى اى انشغال عام ببذل الجهود للوصول الى التقدم فى مضمار السياسة واحراز التقدم للدولة مستقبلا » . ويتجلى عنده على الدوام اعتبار الانسان أعظم قدرا واكثر اهمية من الدولة » . وضرب موعد يسبق اوانه مقدما بثلاثة اسابيع شىء غير معروف ببلاد الصين » . وازاء وجود هذا الاتجاه ، لا يحتمل ان يمنح الصينيون ممن طبعت عقليتهم على الفرار التقليدى ، قدرا كبيرا من تفكيرهم لتاريخ الصين فى المستقبل او يبذلوا فى سبيله كبير جهد . والواقع ان لن يوتانج لم يورد اى شاهد على ما ذهب اليه .

وينبغى أن يكون هدف هذه الحياة هو الوصول الى أشباع منسجم للغرائز الممنوحة لنا . الجسدية منها والروحية . ومذهب الاعتدال ضرورى وجوهرى لبلوغ هذا الانسجام . وهذا المبدأ تعبير عن أسلم واصح مثل أعلى للحياة كشفه العقل الصينى . وتنطوى الفلسفة التى يسمونها «بفلسفة النصف والنصف» على نفس المضمون . وجميع الناس ــ بقدر مايتعلق ذلك بمواقفهم واتجاهاتهم من الأمور ــ انما « يولدون نصف تاويين ونصف كنفوشيين » . ومع ذلك ، فان لن يوتانج وان كان ميالا الى الجد فى عمله ، يروقه الى اقصى حدما يستمتع به التاويون من رخاوة البال الخالية من كل هم . وقد عقد مقابلة بين الطريقة الصينية فى تناول التاريخ وهى الطريقة السكونية ، وبين الاسلوب الامريكى فى معالجته وهو الاسلوب النشاطى [Activist] . وتكمن خبرات القيمة فى التاريخ فى اثناء دلوفه اماما . وحيوات الرجال ليست مبرمة مقدرة : اذ يتجلى فيها من صنوف التلقائية ما يقلب راسا على عقب « تقديرات كل من يتولون بسط الجديد من النظريات والنظم » . ومع ذلك ، فانه اعترف بأن الخبرات بهذه القيم غير مرضية على اكمل وجه : « فالانسان اذ يعيش فى عالم حقيقى ... لا يبرح مهموما متلهفا الى مثل اعلى » . وهكذا فان مركزه على ما وصفناه حتى الآن يمكن ان ينعت بأنه ذو نزعة انسانية ، [Humanistic] فان لن يوتانج ادرك الحاجة الى شىء يفوق « المذهب الانسانى » . « فلن توصف فلسفة بالتمام ، ولا فكرة عن حياة الانسان الروحية بالكفاية ، مالم نربط انفسنا بوثاق علاقة مرضية ومنسجمة مع حياة الكون المحيط بنا .... والانسان يعيش فى عالم فاخر باذخ ، عالم مدهش عجيب كالانسان عينه ، وكل من أنكر العالم الأكبر المحيط

به ، اصله ومصيره ، لا يمكن ان يقال عنه انه يملك حياة مرضية حقا .
« وقد كتب يقول « ان جميع الوثنيين الصينيين » ، « يؤمنون بالله » ، الذى
أشيع أسمائه ورودا فى الادب الصينى هـــو تشـــاؤوو [Chaowu]
اى خالق الاشياء ، والراجح انه لاحساسه بأن الابحاث النوعية الخاصة
بالآله ، وخاصة منها ما تعلق بالاتجاهات الدينية ، تكاد تكون منعدمة فى
الفلسفات الصينية ، قال : « ان الوثنى الصينى من الامانة بحيث يترك
خالق الاشياء متربعا فى هـــالة من الاسرار فى حين يشعر بازائه بضرب
من التقوى والتوقير المشوبين بالرهبة ... وبحسبه هذا الشعور » .
ويرتبط الاتزان الشائع بين الصينيين بهذا النوع من الايمان بالله .

الفصــل الثانى

الهنود وآراؤهم الغيبية والفردية

« ١ »

ان تاريخ الهند وان توغل فى القدم آلافا من السنين ، فان القليل منه نسبيا هو الذى تم كشـــفه مســجلا حتى الآن . وأشد ما اثر عن بلاد الهند من أدب جدارة بالذكر ، ادب دينى وفلســفى . أجل ان المــلاحم السنسكريتية العظيمة وهى « المهابهاراتا والرامايانا والبورانات » تحتوى على اشارات تاريخية ، ولكنه حتى هذه الكتابات نفسها يغلب عليهـــا الطابع الرطازى [الميثولوجى] ، كما انها ذات مدلول خلقى ودينى . ولو تأملت رجال العلم فى الشطر الاعظم من تاريخ الهند لوجدتهم من البراهمة الذين ركزوا اهتمامهم على الدين دون التـــاريخ . وظهــرت فى عهــد الامبراطورية المغولية تدوينات تاريخية وضعها كتاب من المسلمين ، ولكن التدوين تمعلى يد قوم ارتبطوا ببلاطات الامبراطور والامراء ،كما أن مداره هو الى حد كبير حياة الحكام وغزواتهم . غير أنه تمت فى أثناء القرن الماضى وهذا القرن ابحاث جادة فى تاريخ الهند ، قام بها فى البداية علماء بريطانيون بوجه رئيسى ، ثم اضطلع بها بعد ذلك اساتذة من ابناء البلاد . ولسنا فى هذا المقام نهتم بالدرجة الاولى بتاريخ شعوب الهند ، وانما كل ما يهمنا هو الاتجاهات المسيطرة عليهم نحو التاريخ بوصفه شيئا واقعيا . فماذا كان مضمون حيواتهم واعتقاداتهم بالنسبة لطبيعة التاريخ ؟ وما هو المعنى ــ او المعانى التى وجدوها فى التاريخ [ان وجدت] ؟

ويحوى سفرا « المهابهاراتها والبورانات » اشارة الى فكرة دورانية عامة عن التاريخ . وفى كل دورة اربع « يوجات » أى عصور . فالعصر الأول عصر « الكريتا » او العصر الذهبى ، كل شىء فيه بالغ حد الكمال . فأما الثانى وهو عصر « التريتا » فتصاب فيه الفضيلة بالانحطاط ، على حين تنتشر فى الثالث وهو « الدفابارا » الامراض والخطايا وتزداد المراسم الظاهرية وتصاغ القوانين ، وفى الرابع وهو « الكالى » اى اسفل درك فى الدورة ، فتتسلط فيه الالام ويهمل الدين . وعند نهايته يجرى امتصاص كل شىء فى البرهمى ، وتبدأ الدورة سيرتها الاولى مرة ثانية ، وهكذا دواليك الى الابد . ونحن نعيش فى « الكالى يوجا » اى عصر الدرك الاسفل ، والايام يغلب عليها السوء .

والميثولوجيا الهندية تحتوى على قصص كثيرة حول التجسد الالهى فى التاريخ البشرى . واهم هذه الاحداث تنطوى على فكرة ان التجسد قد تم رغبة فى اتاحة ضرب من المساعدة للناس : أى أن الكائن الالهى مهتم بمجرى التاريخ . يقول الاله فى « البهاجافاد جيتا » ، « رغبة فى الحفاظ على البر الصالح ، وتدمير كل مسىء ، واقرار الشريعة ، اولد عصرا بعد عصر » ، وقد نظر فلاسفة الهند الى قصص التجسدات الالهية على اعتبار انهـــا رطـــازات [Myths] او اساطير [Legends] ، ولكنهم لم يوضحوا كيف يمكن البحث فى القول الذى تحتويه « البهاجافاد جيتا » فيما يتعلق بالتاريخ . ومهما يكن من امر ، فالواقع انه لا الفكرة الكونية لعملية دورانية مكونة من اربعة اعصر ولا فكرة التجسدات الالهية كان لها كبير اثر فى اتجاهات الهندوك من التاريخ، كما انه لا حاجة تدعو الىالاستمرار فى بحثها هنا .

على ان القلة النسبية للتدوين التاريخى بالهند قد دفعت بعض الناس الى القول بأن الهندوك ليس لديهم « احساس بالتاريخ » . أجل ان ذلك الاحساس ربما اعوزهم بمعنى تلك العبارة عند اهل الغرب . ولكن ربما كان كل ما فى الامر ان الناس اساءوا فهم ذلك القول . فأما أننا لا نعرف عند القوم كتابات من التى يمكن وصفها باسم « فلسفة التاريخ » ، فشىء لا يتضمن ان الهندوك لم يكن لديهم وليس لديهم فلسفة للتاريخ . وعلى نقيض ذلك ، ينبغى الدفع بأنه كانت لهم اتجاهات من التاريخ ، وأنهم فى اغلب شأنهم لا يزالون يحتفظون باتجاهات محددة من التاريخ يعبرون عنها فى كتاباتهم الفلسفية والدينية ، كما يعبرون فى ديانتهم العملية وحياتهم اليومية .

ويبدو ان الناس فى أقدم ما نعرفه من عصورهم ، وهو العهد الفيدى ، قد رانت عليهم ظلال السعادة الضافية بما لهم من خبرات يسيرة عن علاقاتهم بالعالم المادى ، وببعضهم بعضا ، وبعباداتهم الدينية . وهناك امل يتوقع فى المستقبل وجودا مستمرا يقوم فى مملكة صالحة بعد هذه

الحياة التى يعيشونها . وتصور الناس فى هذه المدة فكرة يعبر عنهـا مصطلح « ريتا » ، وهو يقابل معنى واحدا « للتاو » الصينى . وينحصر مفهومه الجوهرى فى معنيين هما الانتظام والترتيب . « والريتا » له صلات ثلاث : [1] ارتباطه بما للعالم الفيزيائى من اتساقات ثابتة لا يحيد عنها، مثل تتابع الفصول وما يجرى على النبات من الانبات والنمو والاثمار والذبول ، وحركات الاجرام السماوية ، [2] وبنظام المجتمع الاجتماعى ، وبذلك يتصل بالصواب الخلقى ، [3] وبمناسك الدين ، العلاقات الانسجـامية بين الناس والكائنات الالهية . وهناك مدلول لمصطلح « ريتا » ظل النـاس يعترفون به فى ذلك المبدأ الواسع الذيوع ، وهو مبدأ « قانون كارما » الذى سنعود الى بحثه فيما بعد .

« ٢ »

فى الوقت الذى كان يوضع فيه سفر «اليوبانيشاد» * لابد انه رانت على الناس ظلال التشاؤم بدرجة ضخمة حول هذه الحياة الدنيا . ولم يقدم احد اية اسباب مقنعة لتغير المشاعر . وأصبح التاريخ ينظر اليه لا على أن له دلالة ركب عليها بفطرته ، بل على أنه شىء لابد من الفرار منه . ويسأل ملك تنازل عن عرشه لولده : « سيدى ، فى هذا الجسم الكريه الرائحة الذى لا قوام له والذى هو خليط من العظام والجلد والعضلات والنخاع واللحم والمنى والدم والمخاط والدموع والعذرة(١) والبول والريح والصفراء والبلغم ، ما جدوى الاستمتاع بالرغبات ؟ وفى هذا الجسـد الذى يتأثر بالرغبة والغضب والجشع وخداع الأوهام ، والخوف واليأس والحسد وفراق المرغوب ، والاتحاد مع غير المرغوب ، والجوع والعطش والشيخوخة والموت والمرض ، والحزن وما الى ذلك ، ما جدوى الاستمتاع بالرغائب ؟ وفى هذه « السمسارا » [مفيض التاريخى العابر] ما جدوى الاستمتاع بالرغبات ؟ « اننى فى هذه «السمسارا» اشبه الاشياء بضفدعة فى بئر قد نضب ماؤها » . ويتجلى فى سـفر « اليوبانيشـاد » اهتمام ملحوظ بالموت وماقد يجىء بعده . فهل يتوقف تاريخ الانسان بموته؟ وفى فقرة « الكاتهايوبانيشاد » الذائعة الصيت التى يجرى فيها اختيار ناكيتكيتاس للهبات الثلاث ، طلب التالية بوصفها آخر الهبات واهمها :

---

* : اليوبانيشاد : هو ثالث اسفار الفيداء أقدسها وهى الكتب المقدسة للهندوكية [المترجم]

[١] العذرة : [يفتح وكسر وفتح] الغائط كما ورد بالمعاجم . [المترجم]

«هذا الشك الذى يحيط برجل متوفى : اذ يقول بعض الناس «انه يعيش» .
ويقول بعضهم الآخر : «انه لا يعيش» ذلك شىء اتمنى لو عرفت «حقيقته» .
وعندما عرض عليه متاع الدنيا بدلا من هذه المعرفة ، رفضه باعتباره
سرابا سريع الزوال . « ان حياة بأكملها لتعد تافهة حقا » بالمقارنة الى
هذه المعرفة . وما لبث فى النهاية حتى حصل على الجواب . ان الجهلاء
الذين يظنون ان «هذه سنة العالم» يقاسون الولادات والوفيات المتكررة
فيما يلم بهم من تقمص ارواح . فأما الحكماء فيعرفون انهم لا يولدون
وأنهم لا يموتون ، فهم مخلدون فى ادراكهم انهم « روح » سرمديون .

والتاريخ القائم على التجربة عالم تسوده الرغبات ، ولابد من اطراح
تلكم الرغبات جانبا . والبرهمانى الحق لا تداخله اية رغبة فى الابناء ولا
الأموال . بل لقد يعتريه « الاشمئزاز من كل علم » والتململ من « كل من
حالتى الزهد وعدم الزهد » . « فالانسان الذى لا يرغب ، الذى ليس لديه
رغبة ، الذى تحرر من الرغبة ، الذى اشبعت رغبته ، الذى رغبته هى
« النفس » — لا تفارقه انفاسه . ولكونه هو « براهما » حقا ، فانه يذهب
الى براهما » . « وعندما تتحرر جميع الرغبات التى تسكن فى قلب المرء ،
يصبح الفانى خالدا » فالتاريخ شىء مؤقت . « ان بعض الحكماء يتحدثون
... عن الزمن ... فيالهم من مخدوعين . ان الزمن « شكل كما انه
عديم الشكل ايضا » . «ومن الزمن تفيض الاشياء المخلوقة . ومن الزمن
ايضا تتقدم الاشياء نحو نموها . وفى الزمن ايضا تختفى الاشياء » .
وليست الأهمية للوقتى الذى هو عابر عارض ، ولكنها للخالد الذى هو
دائم . والخلاص ينبغى ان يلتمس لا فى التاريخ بل فى الفرار منه . على
انه ليس فى وسعنا تقدير مدى مشاركة شعوب الهند فى هذا التشاؤم
المتعلق بالحياة الدنيا . اذ الواقع ان الذين استطاعوا او حاولوا الوصول
الى حالة تنقطع فيها الرغبة انما هم قلة ضئيلة جدا فحسب . ذلك أن
التعبير عن فكرات زهادة من هذا النوع شىء : على حين ان التمشى واياها
عمليا شىء آخر . ومع ذلك ، يمكن القول بأن سيطرة الالتفات الى الدين
بشكل او بآخر كانت من الخصائص المميزة لتاريخ الشعوب الهندية .

واعلنت ايضا فكرات اخرى تنطوى على مضامين توضح احوال
الحياة البشرية العادية . ففكرة التناسخ او التجسيد الجديد [وبالتبعية فكرة
التقمص] تنطوى على تعبير قاطع عن الخصيصة الجوهرية لموقف
الهندوكى من التاريخ : وهو اتصافه بالفردية . ان النفس المفردة هى التى
لها مجموعة من الحيوات . ومهما تكن العلاقات التى تكون للفرد فى اثناء تلك
الحيوات بالعالم الخارجى وبالافراد الآخرين ، فان الغرض المركزى هو
بلوغه هدفا اقصى . غير ان الكثيرين — اذ لم يبلغوا درجة انقطاع كل
رغبة ، ولم يحاولوا باخلاص وحمية فى معظم الحالات بلوغ تلك الدرجة
— قد وجدوا لتواريخهم معانى جانبية ثانوية . وعلى الرغم من المتشائمين ،
فان الغالبية قد حظيت بالتأكيد بخبرات جيدة . وقد عبرت الهندوكية عن

اتجاه آخر نحو النواحى التاريخية يتصل بالتنظيم الاجتماعى ، ذلك أن تكوين المجتمعات الهندوكية بمختلف الطوائف انطوى على واجبات معينة لابد لاعضائها من ادائها . فاذا ادى الفرد واجباته جاز له ان يرجو التقدم نحو هدفه . اما المشاركة فى الحياة الاجتماعية فشىء رأوا فيه انه مجرد أمر نسبى وزائل . ولم يحدث البتة أن المجتمع بوصفه كلا عضويا اعتبر مثابة لمعنى التاريخ .

ولم يكن اى اعتقاد اوسع انتشارا ولا ارسخ قدما ببلاد الهند من « شريعة كارما » . فقد تقبلتها جميع المدارس الفلسفية الهندوكية وجميع الشيع الدينية الهندوكية فضلا عن اليانيين Jains والبوذيين . وهى موجودة بشكل ضمنى ايضا فى سفر السيخ المسمى « جرانته صاحب Granth Saheb ومنطوق « شريعة كارما » فى أيسر صورة ، هو ان الانسان يحصد بالضبط مازرعت يداه . فهو مبدأ يشير الى افراد معينين بوصفهم ذاك . والمبدأ تعبير عن الترتيب الخلقى للحياة البشرية الذى عبر عنه فى وقت ابكر مصطلح « ريتا » فى معناه الثانى . وهو ينطوى على الاقتناع — على الرغم من الظواهر التى تومىء الى نقيضه ، بأن تاريخ الافراد من البشر يمضى وفق مبدأ العدالة المطلقة . وهو شىء لن يرى الناس انه سيتحقق فى أوفى صوره داخل اى حالة معينة من تاريخ الأفراد فى أى تجسد فرد . فاذا تمت التجسدات المكررة حدث استمرار لعواقب السلوك من حياة الى اخرى . وتنطوى « شريعة كارما » على اعتراف بسلسلة السببية فى تاريخ كل فرد . ولم يتطور مفهوم السببية ببلاد الهند ، كما حدث ببلاد الغرب مرتبطا بوجه خاص بالناحية المادية . بيد أن « شريعة كارما » لا تنطوى على مذهب الجبرية * الميكانيكى ، الامر الذى لم ينج مفكرو الغرب من الوقوع فيه كثيرا . وذلك ان المبدأ الهندى مرتبط ارتباطا قاطعا بالاعتقاد فى امكان تقدم الفرد روحيا وبلوغه فى النهاية هدفه . وللفرد حرية باطنية تتعلق بتاريخه الروحى الخاص . فان هو بذر بطريقة مغايرة حصد بطريقةمغايرة . وربما تمت عمليات البذر فى حالات سببها بذار سابق ، ولكنها ليست فى حد ذاتها آثارا لأعمال سابقة . وهذه الحرية الروحية شىء جوهرى . ومعنى الاعتراف بها تقدير مسئولية الفرد الخاصة المسيطرة نحو تاريخه . وسواء أمارس السعادة او الشقاء من علاقاته بالعالم الفيزيائى وبغيره من الأشخاص ، فذلك شىء يتوقف عليه هو .

ومصطلح التاريخ عند الغربيين يومىء فى العادة الى الماضى . وذلك فى حين أن الهندوك لا يشغلون أنفسهم كثيرا بالماضى . فالتاريخ عندهم هو من حيث الجوهر واللباب — الحاضر الحى لهذا التجسد مع وجود فكرة الاستمرار فى المستقبل . وبهذا الاسلوب ينظر الى التاريخ فى مفهوم

---

* الجبرية او الحتمية Determinism

« الاسرامات Asramas اى اقامات الحياة البشرية [و « ســـــكناها »]
فان الفرد من ابناء الطوائف العليا عليه أن يتأمل تاريخه فى فترات أربع .
فأما الفترة الاولى ، فترة البراهماتشاريا Brahmacharya ، فتدور
حول التربية والاستعداد لما سيحدث بعد . وفيها ينبغى له أن يعنى بصحة
بدنه واكتمال نموه ، وباحراز المعرفة وتهذيب اتجاهاته الخلقية والدينية .
اما الفـــترة الثانية المســـــماة « بالجريهاستها » ، « Grihastha » ،
فهى اوان اداء الواجبات الاجتماعية والاستمتاع بقيم الحياة الاجتماعية
والثقافة . والثالثة وهى : الفانابراستها « Vanaprastha » ، وفيها
شىء من التحرر من الحياة الاجتماعية والرغبات الدنيوية ، كحياة « ساكن
الغابة » ، وتعتبر الى حد كبير اعدادا « للاسراما » ، « Asrama »
وهـــذه « وهى الرابعـــة المســـــماة : « سانياسا Sattwik » ، هى
فترة الانسحاب التام من المجتمع الدنيوى التماســـا للتهـــذيب الروحى
الداخلى . ولن يستطيع الهندوكى بلوغ الهدف من تاريخه دون اتمامه كل
مستلزمات هذه الفترات فرادى ومجتمعة ، وهى متطلبات لها شىء من
القدر فى حد ذاتها ، فضلا عن انها تفضى الى ذلك الهدف . وربما لم يتـــم
عبور الفترات جميعا فى مدة حياة واحدة . واغلب الظن ان معظم الهندوك
فى الماضى لم يبلغوا الفترة الثـــالثة . ومعظم من يعيشـــون الآن ربما لم
يحصلوا على اكثر من ذلك . فان حدث مع ذلك ان اشبعت الفترتان
الاوليان [او الثلاث الاول] فى مرات الحياة السابقة ، فربما باشر الفرد
الثالثة [والرابعة] فى حياته الجديدة . والهدف الأساسى المقصود من
المدة الرابعة ، وهى « السانياسا » ذو اتجاه فردى ، وهو بلوغ الشخص
مرتبة الموكسها Moksha » ، اعنى الخلاص والسعادة .

وتوصف اهداف الحياة البشرية بأنها ايضا « بوروسهارتها «Purushartha»
وهى اهداف « البرافريتى « Pravritti» اى الطـــراد والمتـــابعة وأهداف
« النيفريتى » ، « Nivritti » اى التخلى . وربما أمكن اعتبـــار الأولى
احـــدى « الاسراماتين Asramas » الاولبين ، وتتضـــمن « دهـــــارما
Dharma، اى العفة والاخلاق واقامة الدين مع التمســــك بشــــعائره
« وكاما Kama » وهى الاستمتاع بالحب الجنسى والفنون الجميلة
والاصناف الاخرى من «النيفريتى» هى المتعلقة «بالاسراماتين» الاخيرتين ،
وهما « فانابراستها » . « Vanaprastha » وسانياسا « Sannyasa »
وللتاريخ الفردى والاجتماعى صفات اخرى تعبر عنها مصطلحات « تاماسيك
Tamasik » وراجاسيك « Rajasik وســــــاتويك Sannyasa »
والتماسيك هى الطبيعة الجامحة المندفعة للفرد والشقاق الاجتـــماعى
« والراجاسيك » هو الضبط والتحكم بالقوة ، كضبط ارادة الفرد او ارادة
الحكام والمحاربين فى المجتمع . فاما «الساتويك» فهى السلام الكامل للفرد
والانسجام العام فى المجتمع الذى يجىء مع الوصول الروحى عن طريق
المعرفة الصائبة . وينبغى أن يتجلى فى التاريخ تقدم من « التماسيك » عن
طريق « الراجاسيك » الى « الساتويك » .

وعلى الرغم من ان الاتجاه من التاريخ عند الهنود فردي اساسا وجوهرا، فانه لا يتصف بالأنانية . وهى قاعدة تصدق عليهم جميعا ، هندوكيين كانوا او بوذيين او يانيين او من السيخ . ولواجبات الطوائف الهندوكية اهمية اجتماعية ، وان كانت لها اهمية أكبر باعتبار أن اداءها ضرورة لابـــد منها للتقدم الروحى للفرد نفسه . من اجل ذلك لابد من الاستمساك بالمبادىء الخلقية العامة ، ولابد من رعاية الصفات الأخلاقية وتهذيبها ، وهى اشياء لها مضامين ونتائج اجتماعية . فشعور الشفقة او الاحسان ذو قيمة اصيلة للفرد نفسه ، وعن طريق التعبير عن ذلك الشعور يمكن منح الغير الجزاء ، على ما قدموا من فضل واحسان . وتعمل « شريعة كارما » جزئيا عن طريق العلاقات الاجتماعية .

ومنذ عصور الفيدا تواصل القيام بالعبادة الدينية ببلاد الهند ، بكل من المنازل ، وامام مجموعة جمة من المزارات الصغيرة وداخل المعابد . وقد كانت هذه العبادة ، ولاتزال جزءا من معنى التاريخ بالنسبة للهندوك . انها تجارة « حاضرة » متبادلة مع المعبود ، وهى ممارسة للاتزان والفرح . وقد يفضي ما شاع من تقديم الهندوكية فى صورة نوع من انواع الفلسفة ، الى نظرة مشوهة وزائفة الى حد كبير عن اتجاهات الهندوك فى التاريخ وحيال التاريخ . فمع الاعتراف بمكانة العبادة الدينية ، ربما استطاع المرء التأمل مليا فى الدروب الثلاثة التى قد تقود الفرد الى هدفه . ويختلف الترتيب الذى تورد به هذه الدروب حسب الأهمية النسبية التى ينظر بها اليها مختلف الافراد . فالمفكرون واهل التأمل يضـــعون طريق المعرفة Inana — marga اولا ، على حين ان اصحاب النشاط والهمة يجعلون فى المقام الاول طريق العمل Karam — marga ، امـــا العاطفيـــون فالطريق الاول عندهم هو طريق الاخلاص Bhakti — marga . ويمكن الفرد، بل هو فى الجملة ينبغى له أن يحاول تتبع الدروب جميعا ، وان أمكنه تبعا لمزاجه وقدراته ، ان يركز درجات مختلفة من التأكيد عليها . وتتبع هذه الدروب فى اثناء التقدم الى الهدف يعد معنى للتاريخ . وفى الامكان تناول المفاهيم . المعرفة والعمل والاخلاص بمعنى اميل الى الضيق أو اميل الى السعة . اذ كثيرا ما حدث فى تاريخ الهند ان تلك الأمور تنوولت فى معنى ضيق : اذ قصد بالمعرفة ، المعرفة بالمبادىء الهندوكية ، وقصد بالعمل أداء الواجبات التى تقتضيها الطائفة ، وبالاخلاص اداء مناسك الدين . أما التفسيرات الاشد اتساعا فأعمق كثيرا واشد اتفاقا وجوهر الهندوكية . وطلب المعرفة بصفة عامة يجلب لصاحبه رضا داخليا ، ويحول التفات الفرد عن التفاهات ويقوده الى الاتزان . والانشغال بجميع انواع المناشط الجادة ، كما هو الحال فى الزراعة والصناعة والتجارة والفنون الجميلة — يجلب للمرء خلاصا وعتقا من قبضة الانشغال الأنانى بالذات ويزيد الحياة غنى . ويؤدى الاخلاص لله فى حدود طرائق العبادة الجمالية ، اى الحب الموجه نحو الناس جميعا — الى احساس من عميق الحبور تتحدد فيه النفس الفردة بكل ما هو خير . فمتى فهمت على هذا الوجه الدروب

الثلاثة ، المفضية الى الهدف المنشود ، فانها ربما انطوت على كل ما له أهمية فى التاريخ .

وقد جرت عادة الهندوك بصفة عامة بأداء الصلاة الى الله ، بوصفهم أرواحا فردة تتصل به وتتحد . وذلك يدل بالاضافة الى رمزية الانصاب على الطابع « التأليهى Theistic » المسيطر الذى طبعت عليه الديانة الهندوكية بوصف كونها شيئا متميزا عن بعض اشكال الفلسفة الهندوكية . على ان « شريعة كارما » ، وان اعتبرت فى حد ذاتها عملية غير شخصية فى التاريخ ، الا انها اعتبرت امرا اقتضته الارادة الالهية . والصلاة عمل حر تعود آثاره على الشخص الذى يصلى . فالفرد يجوز له التماسا للتقدم الروحى ان يصلى من اجل النعمة الالهية التى يعترف بها فى النواحى العملية للهندوكية انها مساعدة من المعبود . وبفضل هذه النعمة من المولى يعان الفرد على اختيار واداء تلك الأعمال التى تعود عليه بالعواقب الطيبة . وهى تعمل جوانيا محدثة اثرها فى النفس . ويمكن ان يكون الله عن طريق ما يسبغه من فضل ونعمة عاملا يعمل عمله فى تاريخ الفرد .

والله ، مذكورا بأسماء مختلفة كثيرة فى مختلف أجزاء الهند ، وعلى مختلف آماد تاريخها — قد اعتبر خالق هذا العالم . وكثيرا ما تصور القوم عملية الخليقة فى الصورة الرمزية للتفاعل بين الذكر والانثى . حيث يعد « السهاكتى والسهاكتا » مماثلين من بعض الاوجه لما فى الفكر الصينى من « ين » و « يانج » . ويحيط شىء من القداسة بالعلاقات الجنسية ، كما ان رموزا دالة على الجنس توجد فى كثير من المعابد او بالقرب منها . وذلك فضلا عن أن المرسم الدينى الخاص بالزواج قد ربطه بالمبدأ العام للتوالد . ثم ان مايلازم الزواج من حبور قد ساعد بدوره على رفع شأن فكرة الجذل الالهى بالخليقة : « الليلا Lila » ، اللعبة الرياضية ، الخيال الغنى ، والافتتان لدى الكائن القدسى . وكان تقبل هذه فكرة « الليلا » الالهية مضادا فى مفعوله للميول التشاؤمية . وهكذا حدث فى النهاية كما اورد « كتاب » كاما سوترا Kama — sutra » لفاتسياياذ Vatsyayana وفى كتابات اخرى — ان تم الاعتراف بحياة الرغبات : حياة الحب والفنون الجميلة ، الغناء وموسيقى الالات والتصوير والنحت والعمارة . واقرها الدين . ذلك انه رئى ان شيئا من أهمية التاريخ البشرى ، كما اراده الله ، منبث فيها .

على أن التزام الناس بالاعتراف بالسيطرة الالهية فى التاريخ وبمحاولة التمشى واياها — تعد من التعاليم الهامة فى « بهاجافادجيتا » ، الذى له نفوذ أرحب اتساعا واشد عمقا من اى شىء آخر أثر فى حياة الهندوك وفكرهم . ويشير « بهاجافادجيتا « Bhagavad Gita » الى الطريقة التى يمكن بها معالجة اية معضلة تقابل الناس فى فكرات الهندوكية وتعاليمها : الصراع

الظاهرى بين النزاع الموضح آنفا من « اليوبانيشادات » من أن الهدف ينبغى التوصل اليه عن طريق امتناع الرغبات جميعا ، ومن الناحية الأخرى المشاركة فى خليقة الله والاستمتاع بها فى خبرات الحياة الدنيوية . والهدف من تاريخ الفرد هو حالة من الكمال يكف فيها عن أن يتجسد مرة ثانية ، اذ ليس هناك من مزيد من العواقب يمكن اجتناؤه . ولكن الحسنات تنتج العواقب كالسيئات تماما ، ويتمخض استمرارها عن اطالة مدة التقمص . وهكذا تلوح حالة انعدام الرغبات كأنما تومىء الى انقطاع كل انواع العمل . وكأنى بهذا ينطوى ضمنا على نفى للمشاركة مع الله فى الاشياء التى من خلقه وفى التنعم بها . ويحل «البهاجافادجيتا» هذه المسألة بتعليمه مبدأ « عدم التعلق بشىء » . وهذا ليس « عدم المبالاة » على الصورة التى اساء كتاب الغرب فى بعض الأحيان فهمها والتعبير عنها . وينبغى ان تؤدى الأعمال المؤدية الى العواقب الطيبة ، على الا يقترن ذلك بالرغبة « الانانية فى حصول المرء على الثمار لنفسه . ولكن لابد ان تؤدى « كأنما توجه الى الله » . « ومهما يكن عماك ومأكلك وموهبتك وزهدك ، فلتجعل منها قربانا يقدم الى » .. وينبغى ان تعتبر جميع الجهود المبذولة والخبرة الممارسة فى ميدان الخير فى تفاصيل التاريخ تنفيذا للغرض الالهى ويستهل سفر « البهاجافادجيتا » بوصف لجيشين يواجه أحدهما الآخر ويثار موضوع الحرب ، وهل ينبغى أن يتقاتل المرء . ووفق مضمون المناقشة ، يكون الجواب هو : « أذن فحارب » . « والقتال واجب طائفة المحاربين » ومع ذلك ، فالقتال ينبغى ان يكون « كأنما هو فى سبيل الله » ، اى دفاعا عن قضية صالحة . ولا تقتل النفس فى القتال . « فان زعم الذابح انه يذبح ، اوخال المذبوح نفسه ذبيحا ، فكلاهما قد خانه الفهم والرشاد . فهذا لا هو بالذابح ولا هو بالذبيح » . ذلك ان الروح وهى الشىء الحقيقى حقا فى الانسان لايمكن ان تذبح . وكما يفعل المحاربون ، فكذلك ينبغى للآخرين جميعا ان يقوموا بصالح الأعمال فى ثنايا التاريخ ، كأنما يقومون بها « فى سبيل الله » .

« ٣ »

ويدعى اليانيون ان ديانتهم نشأت قبل نشوء الهندوكية البرهمانية . وهم يزعمون ان معظم المعلمين « تيرتها نكارا » اليانيين الأربعة والعشرين قد عاشوا فى الماضى السحيق . ويرى علماء الغرب أن الاثنين الأخيرين منهم ، وهما « بارسفاناتها » و « ماهافيرا » شخصيتان تاريخيتان . ومع أن العقيدة اليانية ازدهرت فى عصور أبكر ، فانها ظلت قرونا عدة دينا لا تعتنقه الا جماعة صغيرة نسبيا . وهى تعد عقيدة غيبية جوهرا ، باعتمادها على الدفع بأن الاتجاه الصحيح من الحياة ، وبالتالى من التاريخ، لا يمكن تبنيهما الا بوساطة « المعرفة » بالطبيعة الفعلية للحقيقة . على انها والحق يقال عقيدة معيبة بصورة خارقة من ناحية المحتوى التجريبى

للتاريخ . فهى لا تعطى بيانا مقنعا حول العالم الفيزيائى باعتباره نظاما ، ولا عن انتظام عملياته التى يعيش الناس تاريخهم الارضى مرتبطين بها . وهى ترفض فكرة الله خالقا للعالم . ومع ان اليانيين قد انتجوا التماثيل وفن العمارة وجواهر وحليا ذهبية وفضية من اعلى طراز ، فانهم اهملوا بحث القيم الثقافية فى التاريخ البشرى . وهم لم يشغلوا انفسهم بالسجلات العامة للتاريخ . على انه لا يجوز الخلوص من ذلك الى أن اليانية ليس لديها اى مضامين تتصل بمعنى التاريخ . أجل ان الاتجاه اليانى فردى قطعا . فالتاريخ عندهم هو سيرة حياة الافراد ، الذين لا يعتبرون بسهولة كمكونات للمجتمع الذى يكمن فى استمراره معناه واهميته . ويوصف الفرد عندهم غيبيا بأنه « روح بحت » ، لا مصدر له كما أنه دائم الى أبد الآبدين وانه — وفق «شريعة كارما» ليحصد مايبذر ، وربما واصل المضى من تجسيدة الى اخرى حتى يبلغ مرتبة الكمال . « والمادة الكارمية » هى التى تحفظ الروح فى حالة من التحديد وعدم الرضا . وينبغى ان يكون التاريخ هو ايقاف سريان « المادة الكارمية » الى الروح وخلاصها مما تراكم فعلا من تلك المادة . فالهدف من التاريخ لا يوصل اليه فيما يلوح الا عن طريق حيوات أرضية كثيرة ، عندما يبلغ الفرد الى تنبه طاهر الى نفسه بوصفه « روحا نقية » . وبين احضان التاريخ ينبغى لليانى ان يطابق بين نفسه وبين مبـدأ الاهمسـا « Ahimsa » اى « عدم القتل » ماخوذا بصورة ايجابية على أنه الرقة الشاملة . فكل غيور خبير باليانية يصبح راهبا [أو راهبة] بصورة تنطوى على بت جميع الروابط التى تربطه بمشاغل التاريخ العادى . واذن يكون هدف اليانية هو الفرار من التاريخ .

وتشير الشروح الأصلية للبوذية وانتشارها الاول ببلاد الهند الى تجدد نوع التشاؤم الذى عبرت عنه « اليوبانشاد » فى عصر سـابق . وكان العذاب مشغلة اساسية بالنسبة لجوتاما ، البوذا . وكل من تبعوا تعليمه بقلب صادق اصبحوا من الرهبان والراهبات . فلقد صرح البوذا [٥٦٣ — ٤٨٣ق.م] فيما سمى بالموعظة الأولى بأن : « الميلاد مؤلم . والشيخوخة مؤلمة ، والمرض مؤلم ، والموت مؤلم ، والحزن والعويل والابتئاس واليأس مؤلمة كلها . والاتصال بما لا يسر من اشياء مؤلم ، وعدم حصول المرء على مايرغب مؤلم » . وبعد تركيز على مساوىء الحياة راح يتأمل سببها ويبسط طريقة الخلاص منها . وسبيلها اشتهاء يؤدى الى ميلاد متكرر عدة مرات فى سلسلة الحيوات . ويحدث « العثور على المتعة هنا وهناك ، ويتركز بالذات فى اشتهاء الشهرة واشتهاء الوجود واشتهاء العدم » . وربما أمكن أزالة الالم « بالتوقف التام بدون باق لهذا الاشتهاء والتخلى والهجران والاطلاق وعدم التعلق » . ومع ان الحالة المنشودة انما هى حالة اتزان كامل ، فان البوذا لم يكن من تعاليمه اتخاذ موقف سكونى عديم النشاط من التاريخ . وهذا يتجلى فى وصفه للدرب الرفيع المثمن الجوانب الذى ينطوى على : « الآراء الصائبة والمقصد الصائب والحديث الصائب والعمل الصائب والتنبه الصائب والتركز الصائب . على انه حدث خلاف فى طريقة

تقبل تعاليمه بين العلمانيين فى جانب وبين الرهبان والراهبات فى الجانب الآخر . وقد أشار جوتاما الى تعاليمه ناعتا اياها بأنها «الطريق الوسط» ، بين حياة الشهوات وهى « منحطة وسوقية وعادية ودنيئة وباطلة » ، وبين حياة الزهد المنطوى على تعذيب الذات وهى : « اليمة دنيئة باطلة » . وأمكن تفسير منطوق الدرب المثمن الجوانب — على نحو ما فعل العلمانيون — بمضمون المشاركة فى التاريخ العادى ، مع اعظم قدر ممكن من الاتزان والجهد فى سبيل الخير فى جميع جوانب الحياة . ورغم ذلك ، فان البوذا نفسه أشار الى « انطلاق من العالم » . واجتمع حوله «عقد» من الرهبان، ثم ما لبث فى النهاية ان اذن بقيام « عقد » من الراهبات . ومن هنا يتبين ان الديرية كانت من مظاهر البوذية على امتداد تاريخها كله . فكأن الهدف النهائى للفرد يمكن اذن أن يقال انه الفرار من التاريخ . ورغم ذلك ، فأن مدرسة بوذية فكرية هى الماهايانا * التى ظهرت فيما بعد ، أشارت الى ان « السامسارا » ، [وهى مملكة العرضى الزائل . اى التاريخ] تتطابق تطابقا تاما « والنرفانا » . . وذلك بمضمون أن النرفانا لايمكن أن توجد الا فى نطاق التاريخ .

واتجاه المذهب البوذى فردى ، شأن الهندوكية واليانية. فمدار التاريخ هو الأفراد فى مجموعة الحيوات المقدرة لكل منهم ، حتى يصلوا الى هدف اطلاق الصراح من جولة الميلادات والمبتات المتكررة المتعبة . ولا شك أن مبدأ سلسلة العلل الذى بسطه البوذا يتفق « وشريعة كارما » . وليس ثمة احتمال فرار من عواقب السيئات . ومع ذلك فللفرد القدرة الباطنة او الحرية لتغيير مجرى تاريخه . وبدون هذا يبدو التبشير كله بالمبدأ كأنما هو عبث باطل . بل الحق ان بلوغ الفرد لهدفه قد قال عنه البوذا : انه يعتمد عليه وحده . وهو يصرح فيما سمى « بالخطاب الرفيع » بالتالى : « كونوا ملاذا لانفسكم . ولا تحملوا انفسكم الى أى ملاذ خارجى . « ومن سفساف القول الحجاج بأن البوذية لم يكن فى مكنتها ان تكون فردية ، لأنها لم تتقبل فكرة وجود نفس حقة . والواقع ان مبدأ «اللا نفس» او «اللاروح» قد شاع تعليمه فى البوذية الباكرة . ومع انه ينسب الى البوذا بعض فقرات تدعمه ، فانه يبدو ان موقفه منها هو انه بالنسبة لمرمى تعاليمه لم يكن من الضرورى تأكيد ولا نفى حقيقة النفس الفردة على المعنى الذى أكدت به عند بعض الفلسفات السابقة والمعاصرة . فان اقرارها أو انكارها ربما ادى الى اللبس وسوء الفهم . ولذا فانه دفع بأن مسألة الألم انما تنشأ داخل مفيض الخبرة ، ولابد من معالجتها فى ذلك المجال . ويشهد تاريخ البوذية بأكمله على أن الرهبان والراهبات والعلمانيين كانوا يعاملون

---

* بوذية الماهايانا شكل من البوذية متاخر فى الزمان ، انتشر بالصين وكوريا واليابان والتبت ومنغوليا . [المترجم]

لديها باعتبارها افرادا ، بل لقد بلغ الأمر بأنصار « اللانفس » أن اضطروا الى استخدام مصطلحات لا يمكن ترجمتها الا بلفظة مثل « النفس » .ومن واجب الأنفس الفردة ان تلتمس الخلاص ، اى ان تبلغ « النرافانا » ولا يتناقض ما نيط « بالسنجها » [الجماعة] من أهمية مع المذهب الفردى . فان الراهب الحدث الذى لم يثبتبعد يصرحعند ضمه الىالجماعة بالتالى . أنى اتخذ ملاذى فى البوذا ، انى اتخذ ملاذى فى « الدهاما » ، [المذهب] ، انى اتخذ ملاذى فى « السنجها » [الجماعة] فالبوذا والمذهب والجماعة عوامل مساعدة ثلاثة . ففى السنجها يساعد راهب راهبا آخر بالتعليم والنصيحة الخ ، ولكن ليس ثمة فكرة بأن فرض الافراد هو بلوغ خـير اوفى للجماعة . فالترابط فى الجماعة وسيلة مساعدة .

وقد سميت البوذية المبكرة باسم « هينايانا » ، ثم ظهر بعد ذلك تطور متميز انتشر بالاقاليم غير الهندية من بلاد الشرق الاقصى وهو « المهايانا »، ولا يخفى ان المقيدتين تشتركان فى كثير من الاصول الجوهرية ، ولكن الثانية منهما تنفرد بناحيتين لهما اثرهما الواضح فى التاريخ . فبينما وجه الالتفات فى المذهب الأول الى الرهبان والراهبات ، فان البوذية فى الفرع الثانى اصبحت أدنى كثيرا الى درب من الدين للجمهره العظمى من الناس. وكان معناها بالنسبة لتواريخـهم خبرات العبادات القائمة علـى القنوت والعاطفة ووجدت مناطا لعبادتها فى البوذوات و « البوذيساتفات » الذين صار الناس يعدونهم اربابا مثل آلهة الهندوكية . والناحية الثانية ، أن البوذية « الماهايانا » وجهت التأكيد الى فكرة خلاص الآخرين.وقد عبر عن ذلك مفهوم «البوذيساتفات» ، الذى كان مثله الأعلىانقاذ جميع المخلوقات. وهكذا كتب سانتيديفا وهو معتنق للبوذية « الماهايانا » ، ظهر فى القرن السابع للميلاد ، أنه : « متشبع بفكرة انه يجب عليه مواصلة الدأب من خلل مالا يعد من الميلادات ، لكى يحوز الفضائل التى بوساطتها يعمد ـــ فى حضرةالبوذاوات ـــ الىالدعاء بأن تتيحله تهدئة جميعآلام الكائناتطرا ». وبهذا الاتجاه تم تجاوز الناحية الفرديه الاصلية للبوذية . وذلك هو المثل الأعلى للحياة العظيمة ، وهى « الماهايانا » ، كنقيض مباين للحياة الدنية ، وهى « الهينايانا » .

ولا تولى البوذية اعتبارا لصفة العالم الفيزيائى بما انطوى عليه من انتظام فى العمليات التى يعتمد عليها التاريخ الى درجة بالغة . فالبوذية فيما تركزت عليه من مكابدة الانسانية الآلام والفرار منها، لم توجه القدر الكافى من الالتفات لفكرة الله كخالق لهذا العالم . كما انها بتمسكها بفكرة « الانطلاق من العالم » ، أهملت اعتبار مايمكن وجوده من قيم الثقافة فى ذلك العالم . وقد طبقت فيها فكرة « التسلسل العلى » ، لا على العالم ككل ، بل على خبرات الأفراد بوصفهم ذاك . أجل ان البوذية نهضت فعلا ببعض اشكال الفن كالتصوير [الدهان] والنحت والعمارة ، ولكن ذلك كان يتم على الدوام فى خدمة البوذية باعتبارها دينا . وأظهر البوذيون اهتماما

بتاريخ البوذا الأسطورى [أو تاريخه الآخر] فضلا عن تاريخ عظماء من نهضوا بالعقيدة ونصروها ، على انهم لم يبدوا الا أقل الاهتمام بالتاريخ العام . ذلك ان الماضى قد ولى . فأما التاريخ ذو الاهمية الحقة فيقع فى الحاضر والمستقبل مادام يعنى ببلوغ « النرفانا » .

ومع ان البوذية احتوت على « دهاما » اى مذهب ، وان اشكالا فلسفية قد تطورت فى ثنايا تاريخها ، فانها كانت اسلوبا للعيش لا لمعتقد يعتقده النـــاس ، وهى حقيقة تتجلى فيما احدثتـــه من اتقان واحـــكام للقواعد العملية التفصيلية قبل تقدم التأمل الفلسفى . وكانت القواعد تنظيمـــا لاسلوب العيش منقطع الصلة بالتاريخ العادى . ومـــع أن هدفها يعتبر فرديا ، فان طريقة ذلك الهدف كانت النقيض للانانية . فانها تطلبت بذل المحبة الشاملة لكل من الكائنات البشرية وما دون البشرية . وربما ذهب المرء الى ان البوذية كدين احست حاجة ماسة جعلتها تتقبل فى الماهايانا « فكرة » الاحد المستنير ، وهى فكرة رفعته الى مصاف أســـمى المعانى الفكرية حول آلهة الهندوك » . وبهذا اصبحت « النرفانا » — وهى التى غالبا ما ظن أقدم الدارسين الغربيين للبوذية أن معناها هو الفناء التام — شيئا يرتقب لبس فقط بحسبانها تحررا من تـــكرار الميلاد ولكن بوصفها حالة من السعادة أيضا . فان معظمهم لم يكونوا يتوقعون بلوغ هدفهم حتى يمروا من خلال حيوات كثيرة : ومع ذلك فان الكتابات الدينية البوذية ذهبت مرارا وتكرارا الىان «النرفانا» شىء يمكن بلوغهفىالحياةالحاضرة ، اذ ربما لم يكن موضع الهدف مستقبلا تاريخيا بعيدا ، بل هو هنا والآن .

ازدهرت البوذية ببلاد الهند امد الف سنة تقريبا : ثم عـــادت فاختفت تقريبـــا فى أمد وجيز فيما يبدو . ولم يتضح لنا حتى الآن أســـباب هذا الاضمحلال السريع . فان الحياة الاجتماعية العامة قد تكون اصابها من شديد الفوضى واختلال النظام بسبب مبدأ « الانطلاق من العالم » ، [الى الأديرة] للعدد الغفير من الناس ، بحيث انه مقترنا بانهيار اقتصـــادى ، لم يعد المجتمع يستطيع اعالتهم كرهبان وراهبات . وكان لابد من مقابلة مطالب التاريخ العادى بما تقتضيه : ففى هذا العالم لا يستطيع الناس التخلص منها تماما . وربما اصاب الناس نفور مما حوت البوذية من نواحى التشاؤم . وربما يكون بعض المستمسكين بفكرة الطوائف من الهندوك اصروا على الاعتراف الكامل بها ، على النقيض من تجـــاهل البوذية لتلك الطوائف . وقد حدثانتعاشللعبادة بالمعابد الهندوكية وعودة الى تقبل قاطع لفكرة الله باعتباره الخالق وباعتباره مهتما بتاريخ الأفراد فى انعامه بالنعمة والفضل . أو كأنى ببعض العواطف الدينية التى انهكها التعطش الطويل ، قد أثيرت مرة ثانية .

« ٤ »

وثمة سبب آخر لاضمحلال البوذية ، أغلب الظن انه التطور القاطع الذى ألم بالفكر الهندوكى الفلسفى المنظم . ففى فترة اضمحلال البوذية بالهند تعرضت الغيبيات البوذية للكثير من سهام النقد من المفكرين الهندوك الذين راحوا فى الوقت نفسه يبسطون ويشرحون ما لديهم من مذاهب ونظم هندوكية معارضة . ومن هؤلاء المفكرين سنكاراتشاريا الذى وضع صيغة فلسفة الادفيتا فيدانتا ودافع عنها ، وهى الفلسفة التى صار لها منذ ايامه ، حتى الوقت الحاضر بما فيه ايامنا هذه قبول واسع الجنبات بين الهندوك المتفكرين . وتلقىسنكارا واتباعه التعضيد والعونمن الحكام الهندوك ، فأنشأوا بمساعدتهم « الماتهات Maths » اى الأديرة بالمناطق الاستراتيجية بكل ارجاء البلاد . وتنقل الينا البيانات التى تدور حول الهندوكية ، وهى التى يقدمها المعلمون او « السوامى » الهندوك بكل من أوربا وأمريكا وجهة النظر ، وأسلوب التعبير فى الادفايتافيدانتا على ما صورها سنكارا . والظاهر اننا نجد الفكرات المسيطرة فى الهندوكية المعاصرة حول طبيعة التاريخ مرتبطة بهذا الشكل الفكرى للهندوكية .

والمبدأ الاساسى الذى تقوم عليه « الادفايتا فيدانتا » هو أن الحقيقة شىء مفرد لا ثانى له » .. اعنى أنها « تأخذ بمذهب الثنويه » . والبراهمان أى « المطلق » ، « هو » وحده الحقيقى حقا كما « انه » أبدى خالد . بيد ان هناك فكرتين عن البراهمان يجرى تقديمهما : أولاهما فكرة « النرجونا Nirguna » ، أى البراهمان الذى لا كيفية له ، وفكرة البراهمان « الساجونا Saguna » ، أى الحاوى لجميع الكيفيات . ومع أنه ينبغى توجيه شىء منا الى أولى هاتين الفكرتين ، فسيتضح أن الثانية هى التى تمد التاريخ بما فيه من أهمية .

ومع مفهوم « البراهمان النرجونا » اى الذى لا كيفية له ، يركز الالتفات على حقيقة البراهمان ، وعلى عدم حقيقة كل ما قد يظن انه يشكل التاريخ القائم على التجربة . والعالم الفيزيائى ، تلك الكثرة الموفورة من الأفراد الآحاد ــ كلذلكيعد « مايا Maya » اى ضربا منالوهمالخادع . والحيوات المترابطة للأفراد اشبه شىء بحلم يراه النائم ، وهى بوصفها ذاك ليست ذات قيمة جوهرية . والهدف المقصود ، شأن هدف عديم الرغبة الوارد فى « اليوبانيشاد » ، هو الفرار منه . وأخذ العالم الفيزيائى مأخذ الحقيقة والاعتقاد بأنالرضا النهائى قد يجىء مرتبطا به ، يعتبر مناعظم الأخطاء . على أن صعوبات هذه الناحية من نواحى المذهب « الادفايتى لسانكارا » كثيرة وخطيرة . فكيف يمكن بلوغ المعرفة بالبراهمان باعتباره « نرجونا » ؟ لايمكن حدوث ذلك من خلال خبرة الحواس المباشرة ، وذلك لأن مايعرف عن هذا الطريق ليس حقيقيا . كما لا يمكن ان يتم من خلال الذهن المنطقى،

وذلك لأن المعطيات اللازمة لذلك مصدرها مملكة الوهم الخادع فى حين أن الذهن لا يستطيع الوصول الا الى الفكرات المجردة . وليس فى المستطاع معرفة «براهمان النرجونا» الا عن طريق الحدس المباشر [Intuition] لتقمص المرء « له » فى حدود ما يمكن تسميته باســـم « حالة النشوة فوق الشعورية » ، التى يمكن بلوغها بممارسة « اليوجا Yoga » . وبقدر ما يسلم الأفراد انفسهم لهذه النشوة ، يمكن ان يقال عنهـم انهم يحاولون الفرار من التاريخ . وليس هناك مع مفهوم « براهمان النرجونا » اى احتمال للانتقال الى معنى او معان للتاريخ .

واذا كان العالم الفيزيائى ، والأفراد الآحاد ، وخبرات التاريخ وهما خادعا ، أعنى « مايا » ، وجبتوجيه هذا السؤال : من ذا الذىيكابد الوهم الخادع ؟ ان مذهب « الادفايتى لسانكارا » لا يجد عنده سوى جـواب واحد : البراهمان . ولكن لما كان « براهمان النرجونا » لا يتصف حتى بصفة مكابدة الوهم الخادع ، فان الوهم الخادع سيبدو هو نفسه لا شىء فى الحقيقة . وهذا ينطوىعلى انكار كلما قد نسميهباسم التجريبى . ومع ذلك ، يقال ايضا : أن هناك وهما خادعا لان هناك جهلا أى « افيـديا Avidya » . وعندئذ ينشــأ هـذا الســؤال : من هـو موضوع الجهل بفضل التنبه الحدسى عند البراهمان . فالبرهمان الذى هو وحده الجهل ؟ انه البراهمـان ، وذلك لأنه لا ثانى له ، ولكن يتم التغلب على موضوع الجهل ، لابد ان يكون خاليا من الجهل خلوا تاما . ويبدو ان اتجاه مسار الفكر فى المذهبالادفايتى هو أنالبراهمان لا يتأثر ، وذلك لان الجهل فى حد ذاته لا شىء . فكأن الجهل اذ يعالج ايجابيا كأنما هو أساس لأخذ العالم وحقائق التاريخ مأخذ الحقيقة ، يوضع موضع الانكار فى حد ذاته . وقد جرت العادة بسبب وجود هذه الصعوبات باهمال من يشتغلون بالتاريخ فكرة « براهمان النرجونا » . وان جاز ان تظل مســتقرة فى مؤخرة عقولهم ، لكى يتفكروا فيها فى لحظات التأمل .

ويحذر مبشرو المذهب الادفايتى سامعيهم كأفراد ، مثلما يفعل مبشرو الشيع الهندوكية المعارضون لمذهب « الفيدانتية الادفايتى » ذلك انهـم لاستمساكهم الدائم بمذهب « الاحد الذى لا ثانى له » ، يفكرون فى الجميع باعتبارهم داخلين فى « الاحد » . فالبراهمان هو « الساجونا » صاحب الصفات جميعا . فما عولج فى حالة مفهوم « براهمان النرجونا » على انه وهم خادع [مايا] ، يعد اذن خلقا الهيا هو « الليلا Lila » اللعبة الرياضية للروح المقدسة . وهذا ينطوى ضمنا على التاريخ البشرى . وتوجد مع هذه الفكرة صعوبة ندر أن واجهها اى فرد من اتباعها . فان كلا من جانبى الصراعات من جميع الأنواع ينبغى أنتكون داخل البراهمان، بوصفها اجزاء فيما له من كمال غير محدود . وكل من المعتدين والمدافعين فى الحروب يعدون على الســواء مظاهــر له . وفى كل ما ينشب من متناقضات ، تجده « هو » وحده الذى يؤكد الناحيتين ، و « هو » وحده

الذى ينكر . وربما جاز أن المؤمن بالمذهب الادفايتى يدفع بأنه عن طريق الخلق والاهلاك يمضى البراهمان نحو هدف يضفى على التاريخ معنى أو معانى على الشاكلة التى يتصورها الغربيون لهما . ويبدو أن انصار الادفايتا فيدانتى اليوم بالهند ، يشغلون انفسهم على أساس مدلــول « البراهمان ساجونا » المنتشر بينهم ، بما يسميه الغربيون باسم الحضارة. ولكن ما العلاقة بين « براهمان النرجونا » و « براهمان الساجونا » ؟ فاذا كان الناس يحرزون شيئا فى العالم وفى التاريخ كما يشـــير الى ذلك المفهوم الأخير ، فكيف يمكن التوفيق بين هذا وبين تحرير الرقاب من خادع وهم العالم والتاريخ وفقا للمفهوم الأول ؟

هذا وقد دفعت مقتضيات الحياة المعـــاصرة ، وربما بعض مؤثرات ناجمة عن الاتصال والارتباط بالشعوب الغربية — بعض شراح مذهب الارفايتا فيدانتى الى التحول عن الاعتراف الصريح باتجاه الهندوك الفردى جوهرا حيال التاريخ ،والى تقديم الهندوكية فىصورة اجتماعية صريحة. والحجة التى يدلون بها تأييدا لذلك هى أنه مادام كل فرد هو فى النهاية البراهمان نفسه ، فانه يعد متطابقا مع كل فرد آخر ، وأن الفرد بحبه للآخرين انما يحب نفسه ، وأن المثل الاعلى يكون من ثم اجتماعيا بصورة كلية شاملة . وهذا التأكيد على الناحية الاجتماعية يعتبر ناحية ثمينة وهامة للتاريخ الدارج ببلاد الهند . على ان هناك على أساس المذهب الادفايتى حجة اخرى لا تقل اقناعا عن هذه ، يمكن تطويرها فى اتجاه أقصى غايات الأنانية . وذلك انى ان كنت متطابقا والبراهمان متلبسا له، فأن جميع المتع والآلام] ان وجدت حقا [ينبغى أن يخبرها البراهمان أعنى « الانا » الحقيقى . وعندئذ ربما أمكن القول بطريقة انانية بحتة : « ان كان جميع الآخرين يعتبرون اياى ، فاننى بســهولة عنــدما أحب نفسى انما أحب الآخرين جميعا . » ولا يمكننا أن نتبين من الادفايتا فيدانتا أن اهمية التاريخ بالنسبة للهندوك انما تنحصر فى هدف اجتماعى ، مهما عظمت قيمة الأخلاق الاجتماعية فى التقدم بالفرد نحو خلاصة .

وبعد شرح سانكارا لمذهب الادفايتى بأمد وجيز ، وجهت الى ذلك المذهب[١] انتقاداتقاطعة ببلاد الهند نفسها، وبخاصة تلك التى وجهها رامانوجا واتباعه اصحاب مدرسة«الفسهستادفايتا Vishistadvaita » (وهو مذهب اللاثنائية المعــدل) والتى ذهب اليها « مادهفاتشـــاريا Madhvacharya » ومدرسة « دفايتا Dvaita » (أى الثنائية) . وكان أول الذين شرحوا المذهب الأدفايتى ، رهبان أديرة سنكارا ، وذلك من وجهة نظر أن طريق المعرفة هو أهم درب نحو الهـــدف . فأما اتبـــاع

---

[١] ينبغى دراسة هذه الانتقادات فى العمل الجليل الذى الفه س٠ن داس جوتبـــــا وهو : « «History of Indian Philosophy» » كامبريدج جـ ١ ، ١٩٢٢ و جـ ٢ ، ١٩٣٢ و جـ ٣ ، ١٩٤٠ ، و جـ ٤ ، ١٩٤٩ .

« الفسهستادفايتا والدتايتا » فكانوا أشد انشغالا بطريقة العبـــادة ، ثم بالعمل فى المقام الثانى . وكان السبب فيما وجهوه الى المذهب الادفايتى من انتقادات هو تأكيدهم علىوجوب انتهاجطريقة عملية للعيش باعتبارها نقيضا للأسلوب التأملى فيه . وقد احتفظ الأولون بالمذاهب الادفايتى فى اعتقادهم بأنه ليس هناك نوعان من الحقيقة ، وانما هو نوع واحد فقط ، هو الروح ، قاصدين من ذلك القضاء على فكرة أن « الله » هو البراهمان النرجونا . واعتبروا الأنفس الفردة حقيقة واقعة ، وكان ذلك بطريقـــة رفضها المذهب الادفايتى . فان هناك عالما خارجيا (وان لم يكن من حيث الجوهر) ، كما أن هناك أنفسا فردة . فهم قوم لهم نحو التاريخ اتجاهأقل تشاؤما بكثير . والمشاركة فى العبادة ، حين تتم «هنا والآن» ، أرتباط سار مع الاله . وقد تصوروا الهدف البعيد فى صورة حالة زمالة مـــع الله أكثر منها تقمصا له . ولم يزيدوا عن أصحاب المذهب الادفايتى فى شىء حين ظنوا أن الناس يستطيعون الحصول على أتم الرضا فيما يعرض لهم من احوال دنيوية، ولديهم اعتقاد راسخ ورجاء حار فى نعمة الله وفضله. والله فى التاريخ قائم فيما يمكن بحق وصفه بأنه علاقة شخصية مـــع عابديه . ويرى الفرد « القســـهستادقايتاوى » أن الديانـــة الطقوسية والعاطفية تعد معنى حاضرا فى ثنايا تاريخه . فهو يتمشى وما يتطلبه نظام الطوائف . أما عن « البـــوروسهارتها Purushartha » فانه (أعنى الفرد) أشد التفاتا ورعايـــة لما تعلق منها بالمتـــــابعة منـــه لما تعلق بالاهمال والنبذ . فاتجاهه فردى من حيث الجوهر ، هو الجهد المتجـــه نحو مواصلة التقدم نحو هدفه الخاص الذى هو السعادة النهائية . ومع ذلك ، فمن طريق اشكال العبادة استطاع مذهب الفاستهنافيتى بصورة قاطعة تنمية الشـــعور الاجتماعى وتهذيبه أكثر مما استطاعه اتبـــاع الادفايتى . ومن هنا يستبان أن مضمونات مذهب « الفسهستاد قايتا » بالنسبة للتاريخ شديدة المماثلة فى كثير من الأوجـــه لمضامين الديانات التأليهية غير الهندية التى سنبحثها فى الفصل التالى .

وقـــد أكـــد الدفايتيون [Dvaitists] حقيقة المادة باعتبارها جوهرا يختلف عن العقل أو الروح . فالأفراد حقيقيون ، وحتى مع بلوغهم الهدف النهائى من الفكاك من التقمص يحتفظون بما بينهم من فروق مميزة . ولعلهم فى هذا الاعتقاد الأخير ، لا يختلفون اختلافا جوهريا عن أتبـــاع مذهب « القسهستادفايتى » ، ولكنهم يمتازون عليهم بأنهم أكثر تحديدا . وموقفهم من التاريخ يماثل أيضا موقف اتباع مذهب «الفسهستادفايتى». فأما المدارس الفلسفية الكثيرة الأخرى فى العصر الهندوكى ، فليس منها ما بلغ شـــــأوا بعيدا ولا نفوذا واسعا . فهناك مدرســـة Carvakas (أى الماديين) ولكنهم فئة لا تكاد تعرف الا عن طريق النقد الذى وجـــه اليها . وربما أمكن استنتاج أن معنى التاريخ لديهم ينحصر بسهولة فى خبرات العيش للمرء ككائن عضوى فيزيائى . ولكن المذهب المـــادى لم يلق مطلقا أى نجاح ببلاد الهند . وهناك الأشكال المختلفـــة لفلسفـــة

« السانكهيا Sankhya » ، وهى على تعددها تعترف على الجملة بوجـود فرق بين ما هو فيزيائى وما هو روحى فضلا عن تعدد فى الأرواح . غير أن ما يرتأوون حول التاريخ من مضامين ودلالات لا تختلف عما ترتأيه هذه المدارس التى أسلفنا بحثها فيماعدا سانكارا ومدرسته «الادفايتافيدانتا».
ولا مشاحة فى أنه قامت بالهند نزعة ضخمة من التشاؤم حول حياة الانسان التاريخية على ظهر الارض ، غير أن الهندوكية والبوذية واليانية والسيخية لم تتصف بالتشاؤم بصورة نهائية . وذلك لانها جميعا علمت الناس امكان بلوغ الاتزان والكمال . فالهدف ليس من اهداف التاريخ الدنيوى ، فاما عند الهندوك فالهدف من التاريخ ليس مجرد التحرر من الوهم الخادع والجهل والخلاص من الآلام : وانما هو أيضا سات وكهيت وأناند ، أى الحقيقة والرؤيا السعيدة والسعادة . والهدف عند البوذيين بلوغ سلام « انترفانا » وحبورها . وهو عند اليانيين ممارسة الروحانية الكاملة والخبرة بها . وعند السيخ النشوة المنتهلة من حب الله . وتعترف الهندوكية ، بما انطوت عليه من فكرة « الليلا » بالمشاركة فى الطيبات التجريبية التى ينطوى عليها التاريخ العادى . وجنح السيخ ، وأن تنبهوا الى خطر سيطرة الانشغال بشئون الدنيا — الى عدم تشجيع الزهد .

« ٥ »

ان الآراء المتعلقة بالتاريخ والاتجاهات التى اتخذت حياله عند شعوب الهند قد الم بها التغير الى حد ما ، وان لم يكن تغيرا جذريا — بسبب مؤثرات وردت من خارج الهند . مثال ذلك أن الحكام المسلمين ، خاصة منهم الأباطرة المغول العظماء تأثروا بدافع الفكرات الاسلامية، واستطاعوا بتلك الفكرات أن يوجهوا حياة الكثرة الكبيرة من الناس الذين أصبحوا فى النهاية بفضل اعتناقهم الاسـلام فضلا عن طرق عديدة أخـرى — يشكلون جزءا ضخما من السكان [وان كانوا مع ذلك أقلية بينهم] . والزرادشتيون [الفارسيس] الذين قدموا الى الهند أصـلا من بلاد فارس ، كان لهم اتجاه بعيد عن الزهد بعدا تاما . وهم من اوائل من قام ببلاد الهند بتنمية التجارة والصناعة على أسس غربية ، وتمكنـوا بما احرزوا من نجاح من توجيه انظار الهندوك والمسلمين الى ما فى الطراز الغربى من الحضارة من مزايا . وكذلك أيضا كان زعماؤهم من أوائل من ناصروا الفكرات السياسية الغربية . ومع أن عـدد مـن اعتنقوا المسيحية بين الهندوك المتعلمين نادر نسبيا ، فان تلك العقيدة قد جرى التبشير بها لعدة قرون بالهند بصورة عادت بنتائج وآثار عملية هامة . فقامت كليات المبشرين بالكثير فى ادخال المعارف الغربيـة . كما فعل ذلك نفسه وبدرجة أقوى أو تكاد جامعات الولايات التى أسسها رجال الادارة من البريطانيين فى دوائر عملهم من تلك البلاد. ومن المسلم به أن الحكم البريطانى قد اجتلب الشىء الكثير ذا الصبغة الغربية فى أشكال الحكم . فعمت البلاد مدة طويلة من السلم عادت عليها بزيادة

التجارة مع أوربا زيادة ضخمة جدا . وأدت كل هذه المؤثرات والعوامل بزعماء الهندوك الى ادخال تغييرات فى موقفهم من التاريخ . وساندهم فى هذه التغييرات تأييد الشبيبة الهندوكية الذين تلقوا العلم باعـداد متزايدة بكل من أوربا وأمريكا . ومن ثم فان كثيرا من الهندوك ينظرون الى التاريخ اليوم على أساس التقدم الفردى والاجتماعى الذى يدرج على امتداد خطوط الحضارة العامة ، غير أن من الخطأ الظن بأن الهندوك بعامة قد تخلوا عما الفوه من فكرات تقليدية عن التـاريخ . فانه حتى الزعماء المتعلمين على الطريقة الغربية أنفسهم يتلمسون السبل الى التوفيق بين ناحية اهتمامهم بالحضارة التقدمية وبين طريقة تفكيرهم الهندوكية .

وتمثـل هـذا الاتجاه بعض الأعمـال التى نشرت للمسـترس . رادهاكريشنان ، الذى ذاع صيته أمد بضع عشرات من السنين بـكل من أوربا والهند . وقد قام رادهاكريشنان بدراسة متقصية ومستفيضة للفلسفة الأوربية ، وهو يعرض آراءه فى الهندوكيـة مع تأمل واعتبـار للمسائل الجوهرية المتعلقة بالحياة المعاصرة فى هذه الدنيا بما رحبت ، وقد صرفنا النظر عن كل مناقشة نقدية نوجهها الى تفسيراته للفلسفات الهندوكية ، اذ بحسبنا بالنسبة لما نرمى اليه من هدف أن نشير الى آرائه المتعلقة بالتاريخ كما تتبدى فى كتـابه : « رأى الهندوكية فى الحيـاة The Hindu View of Life ، ولهذه المناسبة تجدر ملاحظة أنه تجنب فى هذا الكتاب بحث الفكرة الذاهبة الى أن البراهمان هو « النرجونا » . وفى رأينا أن عرضه قد داخله الغموض باستخدامه مصطلح « اللـه » بصورة يغشاها الابهام . ذلك ان الهندوكية انما هى طريقة للعيش أكثر منها شكلا نوعيا من أشكال الفكر . فهى « حركة وليست موقفا ، وهى عملية وليست نتيجة ، هى تقليد ينمو لا وحى ثابت . وهو بناء على طبيعة الماضى ، يعبر عن ثقته بأن الهندوكية ستستطيع لقاء أى طارىء يحزبها فى المستقبل سواء أكان ذلك فى حقل الفكر أو التاريخ » . فالهندوكية تتصف بالقدرة على الشمول والتوليف . فهى « تعد ما فى العالم المرئى والمؤقت من تنوع لا نهاية له ، شيئا تدعمه وتسانده الروح السرمدية اللامرئية . » وبهذه الفكرة يستطيع رادها كريشنان تشجيع بذل الجهود فى سبيل جميع ما فى الحضارة البشرية من طيبات .

ويتجلى اختلاف الوجود فى الافراد مثلمـا يتجـلى فى الجمـاعات الاجتماعية . فلكل كائن بشرى ، وكل أمة ، فردية جديرة بالتوقيـر . « والهدف من الاصلاحات التقدمية هو المحافظة على تلك الفردية ودوام استمرار الصلة مع الماضى . والذين يحاولون اصلاح العالم فى أحـد الأجيال وفق برامجهم التى يستنونها لانفسهم يلقون الهزيمة . « فطواحين الله تدور ببطء فى صنع التاريخ » ، « والهندوكية لا تؤمن باسـتعمال القوة القاهرة فى تعجيل سرعة التطور » . ونحن اذ نعترف بأن كل جماعة تاريخية فريدة فى بابها ، لها قيمة غائبة خاصة تتسم بها ، « لابد أن نعمل

على بلوغ عالم يمكن الأجناس جميعا أن تمتزج فيه وتختلط ، مع احتفاظ كل منها بمميزاته الخاصة وتطويره خير ما فيه من طوايا » . وأكبر شاهد على ذلك ، أن المثل الأعلى لهذا العالم ليس قيام امبراطورية واحدة ذات حضارة متجانسة ونشوء ارادة واحدة لمجتمع موحد ، وانما هو وجود رابطة أخوية من الامم الحرة التى تختلف اختلافا عميقا فى حياتها وعقليتها ، وعاداتها ونظمها ، وكلها تعيش بعضها الى جوار بعض بسلام ونظام ، وانسجام وتعاون . وكلها تدلى الى العالم بخير ما لديها من شىء فريد وخاص ، لا يكن تحويله الى مصطلح الآخرين وطرائفهم . » ويتجلى فى هذه الفقرة وفى الكثير غيرها من أجزاء الكتاب اصرار على ما فى الحياة البشرية من النواحى الاجتماعيـــة . ولكن رادهاكريشـــنان فى صـــدق اخلاصه لهندوكيته ينبذ أى نظرة اجتماعية بحتة الى التاريخ . « ذلك أنه ينبغى الا تخفض مكانة الانسان طبقا لمتطلبات المجتمع . فالانسان يتبوأ منزلة تفوق كثيرا مكانة الحارس لثقافته أو الحامى لوطنه أو المنتج لثروة بلاده . وكفايته الاجتماعية لا تعتبر مقياسا لرجولته الروحية » اذ الغرض الجوهرى هو بلوغ الكمال بالفـــرد كروح ، ذلك الفـــرد الذى سيستطيع فى هذا المقام المؤقت رؤية تجلى السرمدى والتماس طريقـــه « اليه » . وهو من أجل ذلك يستمتع بالحـــرية الروحيـــة . ويؤكـــد رادهاكريشنان ، انه على الرغـــم من ان الماضى حسبما تذكر شريعـــة « الكارما » هو الذى يهيىء الظروف التى تمهد للحاضر ، فان المسلك الحاضر للفرد يمضى فى سبيل الاختيـــار الحر بين عـــدة بدائل ممكنة تتراءى له .

وقد اسلفنا اليك أن رأى رادهاكريشنان فى الهندوكية ينطوى ضمنا على تقدير شامل لقيم التاريخ الانسانى . ولكن لابد لنـــا من أن نلحظ طريقة عرضه لنواحى الادفايتافيدانتا . « ان النشـــاط خصـــيصة مميزة للعملية التاريخية » . ومع ذلك ، فلما كان الكامل لا ينقصه شىء ، فانه لا يحتاج الى شىء يلزمه النشاط من اجلـــــه : وهكذا لا يمكن ان يكـــون تاريخيا . فالهدف الاقصى هو الفكاك والتحرر من التاريخ . « فان لم تكن العملية التاريخية هى كل شىء ، واذا لم يكن محكوما علينا دائما أبدا بملاحقة مثـــل أعلى سرمدى خالد ، فلابد لنـــا اذن من بلوغ الكمال عند احدى نقاط العملية التاريخية ، وسيكون فى ذلك تحويل فرديتنا التاريخية ، وفرارنا من الميلاد والموت ، أى ما يسمى « بالسمسارا » . والتاريخ انما هو تحقيق هدف من الاهداف ، ونحن نتقدم ونقترب شيئا فشيئا من تحقيقه . « والموكسها » هى تحقيق هدف كل فرد . وعند بلوغ الكمال ينتهى الوجود التاريخى . وعندما يبلغ العالم كله ذروة وجوده ، يزلف الأفراد المحررون الى سكون « المطلق » The Absolute ثم اذا هو يقول فى مماثلة للفكرة الدورانية التى أشرنا اليها فى الفقرة الثانية من هذا الفصل : « ان العالم لينجز نفسه بتدميره لذاته » . وعندئذ قد « تبدأ دراما أخرى وتستمر عصورا بأكملها » .

الفصـــل الثالث

معانى التاريخ ببلاد الاغريق وروما

— ١ —

كانت الحياة الاغريقية الباكرة حياة يسيرة من حيث علاقتها بالطبيعة: التىكانتاجزاء منها تعتبر أنلها كائنا جوانيا [روحا] منالنوعالذىيستشعر الناس وجوده فى انفسهم . وقد تصور الاغريق أن حياتهم مشتبكة جزئيا فى علاقة متبادلة مع تلكم « الارواح » ، التى أعظمها قدرا يمكن تسميته « بالآلهة » . والديانة كانت عندهم وثاقا يربط الحياة الاجتماعية وتعبيرا عن علاقات الناس بالاله . وتشهد الملاحم الهومرية بوجود اعتقاد مبكر فى وجود فى المستقبل ، ولكن الفكرة المسيطرة عليهم عن الحياة بعـــد الموت تغشاها الكآبة . ومع أنه كانت لديهم بعض فكرات حول تنعم ارواح الأتصال بآفاق سعيدة ، فان الملاحم تمثل شبح أخيل نفسه يقول : « انى لأوثر العيش على ثرى الارض أجيرا لاخر معدم لا يكاد يملك قوت يومه ، من ان تكون لى السيادة بينالموتى الذينلم يعد لهم وجود » . فقلب الاغريقى كان ينطوى على حب الحياة على ظهر البســـيطة . والفكرة الذاهبة الى أن هذه الحياة تعد بأية طريقة كانت ، تمهيدا لوجود آخـــر أفضل مما نحن فيه ، أو انه سيتم للانسان التسامى فوقها فى ثنايا خبرة أخرى «بحياة ازلية» ، كانت شيئا لا يدور الا فى خلد مفكرين افراد وجماعات من القلة .

وتشهد الملاحم فضلا عن قدر كبير من الاعتقادات الدينية لدى الاغريق على كر العصور باعتقاد القوم بأن تواريخ الناس فى هذه الأرض انما تقع الى حد كبير تحت هيمنة الآلهة . وفى بعض الأحيان يبدو كل من

الناس والآلهة كأنما يسيطر عليهم قدر لا علاقة له بأشخاصهم . وطبيعي أنه كانت هناك تحديدات قاطعة تغل مجال النشاط البشرى . والصلاة هي وسيلة الناس فى التحدث الى الآلهة ، كما ان وسطاء الوحي من الكهان هم وسيلتهم فى تلقى رسالاتها. وكان اعاظم ابطال الشعب ، يعتبرون فى بعض الاحيان منحدرين بدرجة ما من أصل الهى ، وهو أمر يشير الى الاعتراف بأهمية الافراد البارزين فى التاريخ . وكانت العلاقات ظاهرية فى جوهرها ، وكان سلوك الناس العملى يعود عليهم بتنفيرها منهم . وتنعم الآلهة بأفضالها فى صورة مزايا ظاهرية خاصة . وكان شعور الاغريق الاوائل بما طبعت عليه الروح من اثم باطنى ضعيفا ضئيلا . وتصور الدراما الاغريقية الجرائم فى صورة اشكال للسلوك ، وتمثل العقاب بشكل خبرات من الآلام والشقاء . وعندهم أن شعور الرعب من الموت انما يرجع الى فكرة فقدان المسرات الارضية ، لا الى الخوف مما قد يجيء بعد الموت . وآية ذلك أن الخطاب الجنائزى الذى وضع على لسان بريكليس ، لم ترد فيه كلمة واحدة عن حياة مستقبلة ، ولكنه نوه بالتأسى والعزاء بتذكر سعادة « الشطر الأكبر من الايام » وقلة أيام الاحزان . وقد اشتهر الاغريق بصفة عامة [وذلك بخلاف ما عليه حال افراد من المفكرين وجماعات صغيرة] ، بالتوفر « بأنفسهم جملة وتفصيلا على فن الحياة ، دون أن تعتاقهم اية موانع أو شكوك حول طبيعة الحياة . » وقد عرفوا بتقدير للموسيقى ، كما أنهم حققوا مستويات عالية فى الشعر والدراما ، وبلغوا فى فنى العمارة والنحت امتيازا لايقل عما بلغه أى شعب آخر فى التاريخ البشرى كله . وقد عنوا بالجسم البشرى كل عناية ، وادراكهم لما فيه من جمال تشهد به الافاريز . ولطالما بحثوا واظهروا اهتماما ناشطا بالتنظيم الاجتماعى والسياسى ، وما لبثوا مع دوران الزمان دورته ، أن أقبلوا على دراسة الطبيعة والتاريخ والفلسفة . فأما انشغال الاغريق فوق كل شيء بالتاريخ بوصفه هو « هذه الحياة » فشيء ظاهر لاخفاء فيه تشهد به حضارتهم كلها وثقافتهم . أما نواحى الفكر والحياة المتعارضة وهذه ، فهى عارضة نسبيا ، كما أنها فى أقصى شأنها مما اختصت به بعض الاقليات دون غيرها .

وكتاب « الاعمال والايام » لهسيود [؟ القرن الثامن ق.م.] يحتوى على فكرة مفادها أن للبشرية خمسة أعصر . وأول هذه العصور وهو « العصر الذهبى » ، قد حكمه كرونوس . وفيه سكن الناس مع الآلهة ، مستمتعين بصحة جيدة لايشقون بعناء ولا ألم . وفى الثانى وهو « العصر الفضى » الذى حكم فيه زيوس ، أصبح الناس وقحاء بينهم ، وأهملوا الآلهة . والعصر الثالث وهو «العصر البرونزى» كان عهد توحش وهمجية . ولكن من هذا نشأ العصر الرابع وهو «العصر البطولى» ، الحافل بالشجعان وعظماء الرجال . ثم تبعه الخامس وهو « العصر الحديدى » وهو الذى ظن هسيود نفسه أنه يعيش فيه ، وهو عصر فردية تتسم بالأنانية . « فالآن يوجد فى هذه الايام الاخيرة «الجنس الحديدى » وهم

لن يستريحوا بالنهار أبدا من كل عناء ومن كل حزن ، ولن يفلتوا بالليل من قبضة المفسد ، وانها لقاسية تلك الهموم التى ستنزلها بهم الآلهة.. وسيستقر الحق فى قوة اليد .. وأن جميع ابناء الانسان المحزون سيقابلون بالشحناء من يساعدهم — شحناء غليظة الصوت تتفزز بها سحنة مبغضة تفرح بالشر . » ومع أن هسيود لم يذكر صراحة رايا قائما على عملية الدور ، فانه ربما يكون جاء به ضمنا . الا تراه يقول : « ليتنى لم اعش فى هذا العصر الخامس من الناس ، وانى مت « قبله » او ولدت « بعده » وفى اشارته الى الشر ، روى هسيود الرطازات [الخرافات] القديمة الدائرة حول بروميثيوس وباندورا . ومضمونها أن وزر الشر فى التاريخ يستقر فى خاتمة المطاف على معارضة الاله وعصيانه .

وشدد هسيود التأكيد على اهمية العمل . فالفقر راجع الى قلة ما يبذل من جهد فى العمل ، والثراء والشرف الرفيع لايمكن أن ينالا الا به. ويخفف العناء المتواصل منوقعالمصائب . ويجنىالناس عواقبما عملوا أو ما قدموا من كسل ، وان ابطأت تلك العواقب فى مجيئها . « فمن يصنع شرا بأخيه يصنع الشر بنفسه » . ويمضى التاريخ فى سبيله متمشيا مع مبدأ للعدالة . « والعدل يعلو على الوقاحة فى النهاية ، والأحمق نفسه يعرف ذلك عن طريق مايمر به من خبرة » . واخيرا ينزل «زيوس» عقابه وانتقامه على ما اقترفه الرجل الشرير من أعمال جائرة. وهذا التأكيد على العدالة واضح بارز . ومما يميز الانسان عن العجماوات الدنيا تنبهه الى مافيه من قدرة على العدل . والعدالة نقطة اهتمام اجتماعية أساسية فى التاريخ ، وهى الهية بالفطرة ، وذلك لانها « ابنة زيوس » . ثم جاء سوفوكليس بعد ذلك ، فعبر أيضا عن ذلك الاقتناع الواسع الشيوع بأن قوانين الفضائل الخلقية « تجىء من السماء » .

وقد عبر بعض اوائل المفكرين الاغريق على نحو قاطع عن راى يقول بفكرة الدور فيما يتعلق بعمليات الوجود . وربما عناها هيراقليتوس حين قال : « ان جميع الاشياء تمر وتمضى ، سواء ما كان منها بشريا أو الهيا ، فهى تعلو صاعدة او تنزل هابطة بالتبادل » . ثم ان بارمنيدس ، وقد نظر الى التاريخ فاعتبره مكونا منتغيرات عابرة تستقر فى «الحقيقة الواحدة » ، يقول : « انه كله شىء واحد عندى متى بدأت ، وذلك لاننى سأعود الى هناك مرة ثانية » . وذهب امبيدوكليس وقد رمز الى المبدأين الفعالين فى صلب الحقيقة برمزى الحب والشحناء — الى : « انهما يسودان كل بدوره عندما تلف الدائرة ، وينتقلان الى اخرى ويصبحان كبيرين فى دورهما المعين » .« وبقدر عدم انقطاعهما مطلقا عن التغير باستمرار ، يزداد الى الابد استمرارهمافى الدائرة » . وكان الاتروريون [الاترسك] يعتقدون ان لكل جنس « سنته العظيمة » التى قام فيها وازدهر ثم اضمحل ومات .

غير أن صحة وصفنا لاتجاه الاغريق العام فى التاريخ ربما لقيت شيئا من التحدى اذا نظرنا الى آراء الاورفيين والفيتاغوريين ، وليس فى الامكان التحقق من مكان وزمان ظهور الاورفية ، كما انه لم يقم الدليل على أن معتنقيها تجاوزوا اقلية صغيرة . ومع ان افكار ذلك المذهب قد اثرت فى بعض ما اعقبهــا من الفكر الاغريقى ، فانها لم تغير الاتجــاهات الاغريقيــة الجوهرية . ومما يجدر ذكره ايضاحا لهذا ، ان العقيدة الاورفية أصرت على وجوب اقامة تفريق جذرى بين النفس بوصفها شيئا روحيا ، وبين الجسم باعتباره أرضيا . وفى هذه الحياة الارضية ، تسجن الروح فى الجسم . واهمية التاريخ الحقة ينبغى ان تلتمس فى الروح ، اذ تحصل على خلاصها من البدنى الفيزيائى . وربما مرت بالروح تجسدات سابقة او اخرى فى المستقبل لاحقة . ومن شرور اية حياة معينة ما قد يكون راجعا الى الخطيئة السابقة على الميلاد . وربما قضت الروح فى الجحيم فترات تتخلل مختلف مايمر بها من تجسدات . وقد حدث عند الاورفيين تغيير فى بؤرة الرؤيا ، فتحولوا عن هذا العالم الى عالم روحى يقع بعده ، وصاحبت هذه الفكرة دعوة الى الزهد غريبة عن اتجاه الاغريق القائل بالاعتدال فى حياة نفسية بدنية [سيكوفيزيائية] رائدها الانسجام . وكانت الاورفية تؤمن بوحدة الوجــود ، على النقيض مما شــاع ببلاد اليونان من فكرة شعبية حول تعدد الآلهة : « زيوس واحد .. آله واحد فى الجميع » . وربما كان القوم يعتقدون أن الهدف النهائى شىء واحد هو والاحتفاظ بالحقيقة الروحية ، وليس مجرد الاندماج فى الاله الاقدس اللانهائى . وربما يكون الفيثاغوريون نقلوا عن الاورفيين فكرة التقمص وبعضــا من اشكال القواعد العمليــة . وقد عمدوا على النقيض من العاطفية الانفعالية التى انتهجها الاورفيون ، الى تهذيب الناحية الذهنية وتثقيفها ، ولا شك أن الأسرار الاليوسينية [١] الخفية قد وجهت أيضا نظر بعض الاغريق الى حياة تجىء بعد الموت ، وفيهــا كان يوعد المريدون الجدد بأن الموت سيقتادهم الى الخير .

وهنا ينبغى لنا أن نلقى نظرة تأمل الى هيرودوت [٤٨٤ ــ ٤٢٥ ق.م] والى توسيديدس [٤٥١ ــ ٤٠٠ ق.م.] من بين المؤرخين الاغريق . وقد لقى عمل هيرودوث اقبالا عظيما من الناس بسبب سعة مجاله الجغرافى من ناحية ، وشدة اهتمامه بمتنوع أشكال التنظيمات والأعراف المتبعة عند مختلف الشعوب من ناحية اخرى . وفى قدرة على الاحساس بتنوعها ، راح يعلق بأن معظم الشعوب تعد اسلوب عيشها خير الأساليب جميعا . على أنه لحظ مع وجود التنوعات ، أن الناس بوصفهم اناسالهم فى كل مكان مبادىء للسلوك متماثلة لا يتخطونها ، هى « قوانين يتمســك بها جميع الناس شركة بينهم » . وفى هذه الفكرة ارهاص بفكرة « القانون

---

[١] نسبة الى اليوس ، وهى مدينة قديمة باتيكا باليونان . اشتهرت بمعبدها الشهير لديميتر [المترجم]

الطبيعى » التى اعتنقها الرواقيون الرومان والمدرسانيون بالعصور الوسطى.
وكتب هيرودوت يقول : ان يندار لم يجاوز الصواب عندما قال : « ان القانون سيد الجميع » . وقد رأى انه يجدر به أن يسجل على أهل زمانه كثرة اللجوء الى الوحى ومهابطه ، وبخاصة فى دلفى ، مع اشارات مضمونها ان التاريخ البشرى واقع تحت تأثير الآلهة . وهناك حديث وضع على فم اجزرسيس قال فيه : ان الله يهدينا واذا نحن اتبعنا هدايته وفقنا أيما توفيق . ومع ذلك ، فانه يبدو كأنما يتقبل فكرة القدر النهائى المحتوم : « اذ ليس من الممكن حتى بالنسبة لاى اله ان يفر مما قضى به القدر » . وليس هناك بد من أن يأخذ مبدأ العدالة مجراه فى التاريخ ، ولكن ليس من الضرورى ان يتم ذلك بالنسبة لفرد فى حد ذاته . اذ ان احفاده ربما جنوا عواقب سلوكه ، شرا كان أم خيرا . والافراد يشتركون فى المسئوليات ، وفيما يلم بالهيئة الاجتماعية فى أثناء استمرارها من افراح وأتراح . وهذه الفكرة تختلف عن المفهوم الشرقى «لشريعة كارما» ، من حيث ان مضامينها لا تتجه الى الفردية . وعلق هيرودوت على قصر حياة الانسان ، ولكن دون أية اشارة الى العزاء المنبعث عن الايمان بحياة صالحة فى المستقبل . وقد صرح بانه وان جاز ان يكون الرجال سعداء على وجه الجملة ، فليس بينهم من أحد لم يتمن عدة مرات لو أن الموت ادركه .

ومما يذكر هنا أن مجال كتاب توسيديدس أضيق كثيرا من مجال كتاب هيرودوت ، فأنه لم يكن فحسب أكثر تنظيما : بل تجلى فيه كذلك فروق فى الموقف من التاريخ وفى الفكرات المتعلقة بما يستقر تحته من قوى . ومع انه لم يستبعد صراحة وجهارا كلما ينسب الى الله [أو الآلهة] من تأثيرات ، فانه لم يشغل نفسه بها . بل قال ان : [البعض] ، « عندما تتخلى عنهم البواعث المرئية للثقة ، يلجأون الى النواحى غير المرئية اى الى النبوءات والوحى وما أشبهها » . على انه أضاف قائلا : « ان هذه بدورها تدمر الناس بما تبثه فيهم من آمال » . فالامر كما كتبه الدكتور جودولفين حيث قال : « ويرى ثوسيديدس ان تعددا فى الاسباب مرتبطا بمشكلات الحاجات الاقتصادية والسلطان السياسى ينبغى ان يحل محل «النمائس» ، [Nemesis اى عدالة القصاص عند هيرودوت . «فالاسباب الطبيعية موجودة حتى وأن فاتنا ادراكها . ومع ذلك فالتاريخ ليس شأنا ساذجا مستقيما مكونا من عمليات مقدورة » . « وكثيرا ما تكون حركة الاحداث من الشكاسة والبعد عن الافهام مثل مجرى الفكر البشرى تماما » ، وذلك هو السبب فى كوننا ننسب الى الصدفة كل مايكذب تقديراتنا . ويعترف ثوسيديدس بأن ارادة الانسان من الاسباب التى تصنع التاريخ ، ولكنه اصر على ان مدى قوتها محدود . وهو ينسب الى هرموكراتيس انه قال : « ولست من العناد والحمق بحيث اتصور بأنى مادمت صاحب التصرف فى ارادتى ، فانى أستطيع التحكم فى الحظ الذى لست له سيدا » . ولا يحتوى شىء من عمل ثوسيديدس على ما ينم عن أن معنى التاريخ ينبغى التماسه فى شىء متسام وخالد ، او فى حركة تقدمية مطردة المضى نحو حضارة أعلى .

ولكل شيء في مجرى التاريخ : « أوقات نموه واضمحلاله » . وربما عثرنا في حديث وضع على لسان بريكليس على بعض آراء ثوسيديدس حول ما في التاريخ من قيم في اثناء مضيه قدما . وكان الاثينيون يحبون « كل جميل » وكانوا يهذبون عقولهم دون أن يفقدوا رجوليتهم ، واعدوا للجميع على السواء قسطاس عدالة واحدة . وعندهم ان الكثير من معاني التاريخ انما يكمن في تنوعه . « ويبدو الاثيني الفرد في حد ذاته كأنما يجمع بين جنبيه القدرة على تكييف نفسه وفق اشد اشكال التصرفات تنوعا مع اقصى الوان تعدد الجوانب والرشاقة » . وعلى الرغم من أن ثوسيديدس قد اعترف بوجود المؤثرات البيئية ، الا انه اعترف أن الأساس الرئيسي المتنوع التاريخي هو عقول الرجال قال : « ان اختلاف عقول الرجال هو السبب فيما بين تصرفاتهم من فروق » . وقد اوضح في الخطب الكثيرة التي اوردها في سفره « التاريخي » أن الاختلافات في الفكرات انما ترجع الى الغايات التي تنشد والوسائل التي ينبغي استخدامها للوصول الى تلكم الغايات . غير انه لم يقدم اى بيان قاطع يدل على ان لديه اية فكرة خاصة عن وجود هدف او اهداف من وراء التاريخ او فيه .

« ٢ »

ان علاقة السفسطائيين باتجاهات الاغريق من التاريخ ، ربما لم تلق تقديرا في معظم مادار من الأبحاث حول تلك الاتجاهات . والسفسطائيون لم يمثلوا « مدرسة » فكرية ، ولكنهم يغلب عليهم بالحرى المشاركة في توجيه نقد متشكك لأولئك الذين ادعوا انهم يقدمون من المعرفة ما يتجاوز الخبرة العادية . لقد كانوا في جل امرهم ينصبون انفسهم للدفاع عن موقف الاغريق من الحياة الذى مداره «هذا العالم» . فأما أن بعض المبادىء التي شرحوها كانت موضع الاعتراض من الفلسفة فشيء يتجلى واضحا في « المحاورات » الافلاطونية ، ولكن هذا لا ينهض برهانا على ان مذاهبهم الانسانية والبرجماطية لا ترتبط بالحياة الاغريقية ارتباطا اوثق عرى من الآراء الفلسفية التي تطورت في مجالات المعارضة لها . وهم وان شغلوا انفسهم بالحياة التاريخية على ما يمارسها الناس بصورة مباشرة ، فانهم لم يقدروا القيم الدينية بالقدر الكافي باعتبارها من معاني تلك الحياة . وربما كان ذلك احد أسباب موقف الناس العدائي منهم ، وهو الموقف الذى ادى الى نفي بروتاجوراس واحراق مؤلفاته .

ومن المعلوم ان الذين قرأوا « محاورات » افلاطون اكثر عددا من الذين قرأوا اى مؤلفات اخرى لقدماء الاغريق . وكانت عاقبة ذلك ان حدث شيء من سوء العرض لموقف الاغريق من التاريخ بسبب اخذهم اياه على انه — طبقا لبعض افكار وردت في « المحاورات » — التماس للخلاص من العالم في عملية اكباب على التأمل في السرمدى الخالد . وقد استخدم

مصطلح الافلاطونية للدلالة على نظم مختلفة للفكر اعتصرت من «المحاورات» اعتصارا . بيد أن فلسفة افلاطون المنظمة ربما قدمت الى الذين أوتوا طاقة على فهمها فى ثنايا محـــاضراته فى الاكاديميـــة . وربما كانت « المحاورات » كتابات عرضية كتبت لمن هم فى خارج الاكاديمية ، اى انها ربما كانت ابحاثا غير منظمة تدور حول نواح شتى للفكر الاغريقى . والواقع ان الشكل الأدبى الذى سبكت فيه المحاورات هو صاحب الفضل الكبير فيما لقيت من رواج واسع عند الناس . وكان افلاطون ، فيما يتعلق ببعض المسائل الخطيرة المثارة فيها ، يلجأ الى الميثولوجيا والى الأساليب الشعرية ، وهما ناحيتان ملهيتان لكثير من العقول بطريقة محببة ، ومن هنا يتجلى أن ما تحتويه « المحاورات » من فلسفة افلاطونية ينبغى ان يعامل فى حدود درجته الصحيحة من التناسب فى اثناء اجراء اى استعراض للفكر اليونانى : ومن ثم جاء ماتراه فى كلمتنا عنها من ايجاز .

و « **المحاورات** » وان خلت من كل أثر للمعالجة المنظمة لطبيعة التاريخ وأهميته ؛ فان تلك المحاورات تحوى اشارات ضمنية كثيرة اليهما ، وهى تنطوى على بعض الاشارات الى ان العملية الكونية بمجموعها تعتبر عملية دورية ، كما تجلى ذلك مثلا فى خرافة « عام العالم » . على ان هناك مع ذلك قدرا كبيرا من الغموض يحوم حول هذه « الفكرة » ، بحيث لا يستحق الأمر هنا الا مجرد ذكرها . وفوق هذا ، فليس واضحا ما يعنونه بمصطلح « فكرة » بوصفها شيئا يتجاوز الزمن ، وانها هى الحقيقة النهائية الوحيدة . فهل « الفكرة » المتازة الفائقة شيئا ينطوى على محض السكون ؟ وهل « الفكرة الاسمى » وهى « الخير » ، هى نفسها « الله » ؟ أم أن الله عقل فعال يؤثر فى التاريخ ؟ وهل الروح الفردة محض مظهر مؤقت لفكرة خالدة للروح ؟ ان « المحاورات » تنطوى على حجج تؤيد خلود الروح كانما هى شىء يختلف عن فكرة خالدة ـــ وذلك انها لو كانت فكرة خالدة ما احتاج الامر الى حجج من هذا النوع . وهل عملية تذكر الذكريات ـــ التى لابد ان يتوقف عليها التاريخ بمعنى من المعانى ـــ وظيفة لكائنات لها حقيقة منفصلة عن الفكرات التى تتذكرها هذه الكائنات ؟ هذه الأسئلة وكثير غيرها مما يمكن اثارته تشير الى الصعوبات التى تكتنف اية محاولة للحصول على تصور واضح للتاريخ من كتابات افلاطون . .

وتتجلى فى « المحاورات » آراء متضاربة حول ماهو زمنى ، وبخاصة ما هو فيزيائى ، آراء تتضمن من ناحية قبولا للعالم ومن ناحية اخرى فرارا منه . وتذكر محاورة الثيائيتيوس [Theaétetus] : « هنـــــاك نمطان يعرضان على أعين [الناس] دائما ابدا » ، « احدهما مبارك والهى ، والثانى كافـــــر وتعس » . وتصرح محاورة التيمائيوس [Timaeus] بأن الله خلق العالم لانه خير ، وهو أمر يدل ضمنا على أن العالم خير . وفى محــــاورة فيليبـــوس [Philebus] ، تجد : السرور كما يمارس فى الزمنى ، وان لم يكن اعلى صنوف الخير ، يسلم به بوصفه مصاحبا

للخير ، او احد مكونات الخير التام . وتحتـــوى محـــاورة فايـــدروس [Phaedrus] على صـــــــلاة للاله « بان » وغيـــره من الآلهة : واليكم نص تلك الصلاة : « هبنى جمالا تتحلى به روحى الجوانية وهيىء لى أن يصبح الانسان الجوانى والبرانى منى شـــيئا واحدا . وقدرنى على ان أحسب الحكماء اثرياء ، وهيىء لى من الذهب القدر الذى يستطيع رجل معتـــدل وحـــده دون غيـــره ان يطيق حملـــه .» وفى حـــديث المائدة [Symposium] يقـــال عن الحب انـــه يسرى فى كل شىء من ادنى انواع الحيوانات والنباتات حتى أعلى انواع رؤى الصدق التى تستطيع الكائنات المحبوة بالعقل بلوغها . وربما ارتقينا الى أعلى عليين عن طريق العالم الحسى . ومع ان الحب والجمال والصدق بوصفها اشياء متصفة بالكمال والتمام توجد وجودا ابديا غير مختلطة بالمادى والمنتهى ، فانها اشياء تتحقق فى التاريخ فى « الأرواح الجميلة » و « الاشكال الجميلة » — و «العلوم الجميلة» .و «التريب الصادق للعبور » .. الى الحب ومتعلقاته هو فى الابتداء من مظاهر الجمال فى الارض والصعود الى أعلى من اجل ذلك الجمال الآخر ، مستخدمة على أنها درجـــات سلم فقط » . وهذا كله يوجد فيه نظرة ايجابية عن التاريخ تتفق اتفاقا جوهريا والاتجاهات الاغريقية العامة . وفى عالم خير شكله الله ، يمكن أن يحقق الناس قيم الخير والصادق والجميل ، والحصول على مرضاة سارة .

على أن فى الامكان العثور فى محاورات افلاطون وغير ذلك من كتاباته على مضامين للتاريخ تختلف عن هذه اختلافا تاما . فالزمن ، الذى تقع فيه خبرات التاريخ هو عدو الانسان . والجسد سجن للروح . وبدلا من الصـــعود الى أعلى الدرجـــــات عن طريق العالم المحس مع استخدامه كدرجات سلم ، ينبغى ان يبذل كل جهد للفرار منه . ويخبرنا افلاطون فى « الجمهورية » أن الذى تعلم كيف ينبذ الاشياء الحسية ، هو وحده القادر على المعرفة الفلسفية . وطبقا لما ورد فى محاورة فايدون [Phaedo] يحتقر الفيلسوف الحق ما يسمى باسم لذات الجسم ، « أن روحه تفر من الجسد » وترغب فى « الوحدة والانفراد » — وربما مع التخلص من كل ما يمت الى التاريخ من شئون اجتماعية « والاعين والآذان » أو بمعنى آخر الجسم كله « تعد عوامل ملهبة تحول بين الروح والصدق . واذا كان الموت هو نهاية كل شىء بالنسبة للناس ، سعدوا بالتحرر من اجسامهم » . وتقول محاورة الاعتذار [Apology] انه اذا ظن المـــرء انه لا شـــــعور بعد الموت وانما هو « نوم من نوع ما يغوص فيه من ينام بلا احلام ، فان الموت يكون كسبا يجل عن كل وصف . » وهذا الموقف الثانى من التاريخ يتفق والبيان الوارد فى محاورة الثيائتيتوس : « والشرور ياثيودوروس ، لا يمكن أن تزول ابدا . اذا لابد ان يبقى على الدوام شىء معاد للخير . اذ أنها لا تجد لانفسها مكانا بين الآلهة فى السماوات ، فانها تحوم بالضرورة حول الطبيعة الفانية وحول هذه الكرة الارضية . من أجل ذلك ينبغى لنا ان نطير متباعدين عن الارض الى الســـــماء بأسرع سرعـــة

نستطيعها ، وان فى الطيران لمشابهة « بالله » بقدر مايكون ذلك ممكنا ، وفى التشابه « واياه » يصبح الانسان مقدسا وعادلا وحكيما » .

وقد غادر ارسطو اكاديمية افلاطون واسس الليسيوم الخاص به . ومع أن بعض المحدثين من العلماء اكدوا وجود اوجه شبه بين فلسفتى هذين المفكرين ، فان ما تم ادراكه منذ اقدم العصور من الفروق المميزة بينهما اعظم اهمية . ذلك ان ارسطو بالنسبة للحياة العملية أخذ بفكرة « الوجهة الدنيوية » وهى الاتجاه العام لدى الاغريق . فكتب فى أشارة واضحة الى « فكرة » افلاطون عن « الخير » : وحتى لو كان هناك خير ما واحد ، وهو أمر يمكن على وجه العموم التكهن به بالنسبة لضروب الخير ، او كان يمكن ان يوجد وجودا منفصلا ومستقلا ، فان من الواضح انهشىء لايمكن الانسان احرازه ولا بلوغه » ، ولكننا الآن ننشد شيئا يمكن الوصول اليه . « وقد اصر على خصوصية ضروب الخير . مثال ذلك ، ان الطبيب ليس مناختصاصه «الخير فىحد ذاته» ، وانما هو «بصحةالانسان معنى» « او بالحرى بصحة انسان بعينه : فهو انما يشفى الأفراد » . وقد فكر ارسطو فى خصائص الانسان باعتباره حيوانا ، ولكنه أصر على انه يختلف عن سائر المخلوقات الادنى من الانسان بما تميز به من عقل . وتشتمل السعادة الانسانية علىارضاء كل منالطبيعة الحيوانية والطبيعة العقلية . ومذهبه فى الاسباب الاربعة يمكن تطبيقه على التاريخ ، فانه اعترف بأن نشاط الارادة يعد سببا فعالا . « والسبب النهائى » او الغرض الجوهرى من أى كائن هو تحقيق طبيعته الخاصة المميزة . والغرض من التاريخ بالنسبة للانسان ، هو ارضاؤه بوصفه كائنا نفسيا بدنيا [سيكوفيزيائيا] ، او بوجه اخص ارضاء لعقله . وقد اكد على موقف الاعتدال ، الذى اعترف به الاغريق بصفة عامة ، ولكنه اصر على أن « الوسط بين متطرفين » ينبغى ان يكون متناسبا مع الفرد والظروف القائمة . ولما كان الانسان بطبعه « حيوانا اجتماعيا » فان تاريخه لم يلبث حتى شمل التنظيم السياسى . واستعرض ارسطو اشكال الحكم السياسى التى أمكن ان تكون واقعية فى التاريخ أو كانت كذلك فعلا . وقد بحث فى أشد الطرق توصيلا الى الارضاء الكامل لطبيعة الانسان . ومن المعلوم ان كتاب « السياسة » Politics » على ما نجده الآن غير كامل . وربما كانت وجهة نظره ان خير الاحوال هى الحالة التى فيها ينبغى ان يحصل كل ذى كفاية وجميع من اوتوا كفاية للاسهام فى تلك الحالة ، على قدر من الاسهام يتفق وكفايتهم . وقد اعتبر بعض الناس كالارقاء مثلا مجردين من تلك القدرات . ومع انه ربما اعتبر استخدام العقل فى التأمل الفلسفى اعلى قيمة يبلغها الانسان ، فانه لم يشدد على ذلك الاستخدام بصورة تستبعد اية قيم اخرى . واذ سلم غيبيا [متافيزيقيا] بأن العقل ، وهو العنصر الشامل فى الانسان ، يبقى بعد موت الجسد ، فانه لم يعلم مذهبا للخلود الشخصى بطريقة تجعل الحياة المستقبلة هى الدافع للسلوك فىهذه الحياة .وبعد ارسطو ظهر ببلاد اليونانعدد من الفلسفاتالمختلفة، وسنعود الى بحث الابيقورية والرواقية والافلاطونية الحديثة فى موضع تال من هذا الفصل .

« ٣ »

اما الرومان فكانوا شعبا غلبت عليه النزعة العملية دون النزعة الذهنية، ومنذ النصف الأخير من القرن الثانى قبل الميلاد تمرست قلة صغيرة بالفلسفة نتيجة الدوافع والمؤثرات القادمة من بلاد الاغريق . والرومان قوم شعروا منذ اقدم العصور بأعظم الاكبار للحياة العائلية التى كان فيها للمنسك الدينى العائلى ، اهمية مستديمة . وفوق هذا ، فان الرومان كانوا شعبا متماسكا كالبنيان المرصوص بوصفهم مجتمعا . وأحس الجميع أن العائلة والمجتمع يتأثران جميعا بقوى فوق انسانية او قل آلهية . ولكنهم لم يتصوروا تلك القوى الالهية على نفس المعنى العصرى لذلك المصطلح(١) ولم يكن الرومان ميالين بطبعهم الى الاسلوب الميثولوجى من صنع الاقاصيص حول الآلهة . ومع ذلك ، فانهم أوتوا شغفا بالغا بالسجلات التاريخية . ومن بين التواريخ الكثيرة التى كتبوها ، كان اشد تلك التواريخ اتساقا مع هدفنا هو الذى الفه يونانى هو بوليبيوس (٢٠٤ — ١٢٢ ق.م.) . أخذ بوليبيوس على عاتقه كتابة شىء بدا له فى ذلك الزمان انه « تاريخ عام » . فانه أصر على انه لكى يستطاع الحصول على نظرة صادقة عن التاريخ . ينبغى استعراض التاريخ كاملا بكل ماحوى من أجزاء مترابطة. وكان شغوفا بوجه خاص بالبحث فى الطريقة التى تمكن بها الرومان من اخضاع : « المسكونة كلها لحكمهم الوحيد » . وعالج السجلات التاريخية على أنها ذات قدر برجماطى . وهو يرى « انه ليس ثمة تقويم للسلوك أكبر من المعرفة بالماضى . « اما من ناحيته هو ، فانه اقبل على الكتابة من وجهة نظر البصيرة العادية السليمة ، مع الاعراض عن المعتقدات الخرافية اونبذها. ولم تكن اشاراته الى الحظ تومىء الى الربة « فورتونا » [الحظ] ، التى كان بعض الرومان يؤمن بها ، مذ كان الحظ عنده هو « طبيعة الأشياء » ، هو الظروف الفعلية لاى زمان او مكان بعينه . والظروف قد تكون مناسبة مواتية او غير مواتية . فان كانت غير مواتية ففى مستطاع الناس معارضتها او مقاومتها احيانا . ويتضح من هذا ان بوليبيوس كان يرى أن اهم شىء فى التاريخ ، انما يرجع الى ما يتصف به الناس من اخلاق وافكار : أو الى افتقارهم اليها . وليس هناك سوى مستثنيات قليلة

---

(١) يتفق هذا الراى مع راى المسترو. وارد فاولر فى كتابه Roman Ideas of Deity لندن ١٩١٤ ص ٩٢ حدث يقول : « لم تكن الآلهة الرومانية آلهة شخصية ، بل قوى للطبيعة لها وظائفها ، ولها ميل الى تكوين التجريدات » على أن الدكتور بوتيات يميل الى تخطئة هذا الراى . وشكه هذا يمكن تبريره ، وذلك لان الرومان ربما تجاوبوا مع اربابهم كانما هم كائنات مثلهم فى حالة نزوع وارادة واعية .

فقط من هذه القاعدة يمكن نسبتها « للحظ السعيد او الصدفة » . وهو لم يعتبر الممتلكات الرومانية الشاملة « مصيرا » قدره الله . وانما هى شىء يرجع الى ما اخذوا به انفسهم من دربة على المغامرات الضخمة المحفوفة بالمخاطر » . واشار اكثر من مرة الى ما كان الرومانى يقسمه من ايمان والى الوفاء الذى كانوا يستمسكون فيه بتلك الايمان . وربط بين ذلك وبين اتجاههم الدينى . « وفى ظنى ان الخلة التى تتميز فيها الدولة الرومانية بأقصى درجات التفوق هى طبيعة اقتناعاتهم الدينية» . فأما بوليبيوس نفسه فيرى ان ما فى الدين من رطازات [ميثولوجيا] ومناسك قد جعل للعامة من الناس الذين يتأثرون بمظاهر الفخامة وصنوف الرعب غير المرئية . وما كانت الديانة لتكون شيئا ضروريا « لو أن فى الامكان اقامة دولة مكونة من الحكماء » . وكل ما كان يتمناه انما هو مجرد تفسير سببى للأحداث القائمة فى التاريخ . « فينبغى لنا أن نلتمس سببا أو علة ، وذلك ان كل حادثة سواء أكانت محتملة او غير محتملة لابد لها من سبب » . « فحاول ان يظهر تسلسلات تتبعها من اسباب بعيدة الى آخر عواقبها » . وبعد أن استعرض ليبيوس قيام دولة الرومان عاد فتوقع نهايتها اقتناعا منه بوجود عملية دورية فى التاريخ ، . « وتلك هى فى نظره دورة الثورة السياسية ، هى السبيل الذى عينته الطبيعة والذى به تتغير الدساتير وتختفى ، ثم تعود فى النهاية الى النقطة التى بدأت منها . اجل ان كل من ادرك هذا بوضوح ، ربما اخطأ فعلا فى اثناء حديثه عن مستقبل اية دولة ، فى تقدير الزمن الذى ستستغرقه العملية ، ولكن اذا لم تفسد العداوة او الحسد عليه حكمه ، فانه قلما اخطأ فى تحديد الشكل الذى ستتغير اليه الدولة . وستمكننا هذه الطريقة عند استخدامها بخاصة فى حالة الدولة الرومانية من الوصول الى معرفة بطريقة تكوينها ونموها ومضيها الى اعظم الكمال ، وتعرفنا بالمثل بالتغيير الى الاسوأ الذى لابد ان يعقب ذلك فى يوم من الايام . وذلك انه ـــ كما قلت ـــ تكونت هذه الدولة بصورة طبيعية أكثر من جميع الدول الأخرى ونمت نموا طبيعيا ، وسيمر بها اضمحلال طبيعى ثم تتحول الى نقيض ما كانت عليه . »

وثم كاتب متأخر عن بوليبيوس أوتى سلطانا اوسع مجالا منه ، وهو الشاعر فرجيل [٧٠ ـــ ١٩ ق.م.] ، الذى لم يستسغ ـــ وقد اوحت اليه عظمة روما بالالهام ـــ فكرة اضمحلالها وسقوطها . ذلك انه لم ينظر الى تاريخها باعتباره ببساطة طبيعيا محضا بالمعنى الذى ذهب اليه بوليبيوس. فالأصل فى نشوء روما عنده ربانى مقدس ، كما أن مصيرها أبدى . وقد كتب في « الانيـــــادة Aeneid » مسجلا رسالتها للعالم . وقال وارد فاولر : ان الانيادة عبرت للرومان من ابناء زمانها عن الاقتناع بأن « العناية، او الارادة الربانية ، او اله العقل عند الرواقيين ، او كما يعبر السياق الشعرى للقصيدة . جوبيتر ، المعبود الرومانى العظيم الحارس ، تحف به من ورائه « الاقدار » متصورة تصورا مبهما الى حد ما ، قد قادت « الدولة » الى العظمة الامبراطورية ، من مدارج طفولتها فصاعدا ، كما

أن مواطنى تلك الدولة لابد أنهم جديرون بذلك المصير ان كان لهم ان يواصلوا النهوض بالعمل العظيم . وتسرى هذه النغمة القوية العاتية فى القصيدة من اولها لآخرها » . وتتحكم فى مصير الانسان الى حد ما قوى غير نفسه . ومع ذلك ، فان هناك اعترافا بعنصر ما من الحرية والاختيار. وتقول الروايات ان ديدو وقد « مسه الجنون لصروف المقادير » ـــ كان يلفظ النفس الاخير«لابحكم مجرى القضاء بل لانهراح ضحية لوثة مفاجئة». وصرح ابو الآلهة وهو يخاطب مجلسا انعقد على جبل اوليموس بقوله :
« لقد نهيت ايطاليا عن ملاقاة الطروادين [Teucrians] فى صـــــدام الحرب : فأى كفاح هذا الذى يجرى فى تحد لشرعتى ؟ » وتذهب القصيدة الى أن عظمة روما انما ترجع بعد عون العناية ، الى فضيلة [Virtus] الـــــرومان وتقـــواهم [Pietas] . وكان التمشى والمبادىء المقدســـة لمكارم الاخلاق ضروريا للنجاحفى التاريخ . ان جوبيتر « ملكللجميع بدرجة متساوية» وهو « يرفع موازينه [بالقسطاس] متزنة ومستوية » . « وان مساعى كل انسان لابد ان تجنيه محصول العمل او الحظ » . وكان القصد من رحلة أينياس * الى الجحيم [Hades] هـــو تطهير خلقــــــه وتقويته ، كما انها رحلة اثارت الاسئلة حول ما يعقبالموت . والرحلة فيما يرىوارد فاولر كانت تعبيرا عن « حنين فى روحالانسان الى الأمل فىحياة بعد هذه، والى جعل هذه بمثابة اعداد مناسب لتلك الاخرى » . ومع ذلك فان الكتب الستة الأخيرة من الانيادة مدارها مستقبل الشعب الرومانى فى الارض مع تمكينه من مصير السيادة الدائمة للعالم .

والذى حدث فعلا هو ان روما مسها التدهور والسقوط . ودارت فى أسباب ذلك ابحاث كثيرة بين المؤرخين . منها انغماس البطارقة النبلاء فى حياة الدعة والترف ، وهم الذين كان ينبغى لهم المحافظة لها علىقوتها. وربما كان الباعث على هذا النوع من الحياة ، المذهب الابيقورى الذى كان من اوائل الأشكالالفلسفية التى تم ادخالها الىروما من بلاد اليونان. ومع انه ظهرت منذ اقدم العصور اتجاهات نحو الحياة مماثلة لاتجـــاه الابيقورية فان أبيقور [٣٤١ ـــ ٢٧٠ ق.م] هو الذىخولها دفاعا فلسفيا . فهل كان المذهب الابيقورى موضع القبول ببلاد اليونان منمجموعة تتجاوز قلة صغيرة من الاثرياء ؟ ـــ ذلك ما يصح الشك فيه .على انه ربما زاد عدد اتباعه بين الرومان الذين امدهم ما احرزوه من نجاحات سياسية بوسائل الاستمتاع . ويمكننا ذكر مضامين الابيقورية بالنسبة للتاريخ فى أيسر صورها . فهى تتصور الانسان تصورا فيزيائيا بحتا : فما يسمى بالشعور [الوعى] يتوقف عند الموت . والتاريخ الذى له قيمة حقة لأى انسانانما هو له فىاثناء فترة حياته . ومنالعجب انابيقور سلم بالاعتقاد

* اينياس : هو فى الأساطير الكلاسيكية امير طروادى اصبح البطل السلفى للرومان [المترجم]

بوجود الآلهة ، ومع ذلك فانه اعتبرهم على بعد سحيق ، ولم يعترف لهم بأى انشغال بتاريخ الناس . وهناك خوفان عظيمان كان الناس يرون فيهما العائقين الكبيرين للسعادة البشرية ، واذا هما بذلك يعتبران بغير أساس عند الابيقوريين وهما . الخوف مما قد يعقب الموت ، والخوف من غضب الآلهة . وذلك انه ليس هناك حياة شعورية مستقبلة تجىء بعد الموت ، كما أن الآلهة لا يأبهون بالناس. وتقول قصاصة تنسب الى ابيقور : عندما نكون لا يكون الموت . واذا ما جاء الموت لا نكون . « وكأن هذا الفكاك من اسار الخوف من المعانى الضمنية التى احتوتها قصيدته « عن طبيعة الاشـــــياء » ، [Dererum natura] للوكريتيوس [٩٩ — ٥٥ ق.م] .

وربما فات كثيرا من الرومان ، كما حدث من غيرهم فيما أعقب ذلك من ايام التاريخ — فهم تعاليم ابيقور على وجهها الصحيح معتبرين اياها منطوية على أباحة اللذات الحسية الشهوانية . بيد أن الافراط فى هذا الاتجاه ربما ادى بالمرء الى الالم ، وهو شىء ينبغى تجنبه بقدر ما تلتمس المتعة ، أما المثل الابيقورى الأعلى فهو فى الحقيقة مثل للقناعة اليسيرة مع الامتناع عن الرغبات المتعددة ، ولم تدع تلك الفئة الى الزهد ، وانما دعت الى كبح جماح الرغبات التماسا لحياة حافلة بالراحة . اذ من الممكن ان يتجنب الناس الألم بشكل احسن بانتهاجهم سلوك الفضيلة . وهم يحصلون على اللذة من الشفقة بالغير . واذ يعتبرون التاريخ مجموعة طبيعية من العمليات ، فانهم نظروا الى السجل التاريخى نظرة برجماطية. بوصفه شيئا يوضح الأسباب التى أدت الى حياة رصينة سارة ، والتى افضت الى العناء والمكابدة . ولم يكن لديهم اهتمام جدى بالتاريخ المستقبل للمجتمع ، ولم يبذلوا اى جهد للوصول الى حضارة اعلى تستطيع الأجيال التالية الاستمتاع بها . وكان معنى التاريخ بالنسبة لكل منهم ، بلوغ حالة لذيذة من الاتزان مدة حياته. وتثير قصيدة لوكريتيوس سؤالا له شأنه : فهل شاع فى زمانه بين الرومان خوف مما قد يجىء بعد الموت ؟ لقد اشار اصحاب المذهب الفيثاغورى الذى ظهر بجنوب ايطاليا بما وضعوا من تمييز بين الروح والجسم ، الى امكان تنعم الروح بالسعادة فى حياة مستأنفة .

ومما يجدر ذكره هنا ان الاتزان المتعادل كهدف مرموق قدمه أيضا جماعة الكلبيين طليعة الرواقيين ، ولكنهم افتقدوا الفطنة الذهنية التى وهبها شراح المذهب الرواقى ، الذى وضعت صيغه عند نهاية القرن الرابع وبداية الثالث قبل الميلاد ، نقلا عن تعاليم زينون وكريسيبوس . وذلك المذهب وان كان عقلانيـــا [Rationalistic] ، فأن الـــدافع فيـــه اساسا كان عمليا . وقد ساعد على تهذيب الخلق الرومانى من حيث تشجيع قوة الارادة والعمل على تدريبها ، « بارشاد العقل » ، أى من حيث التحـــكم فى الاندفاعات والشهوات . واهتمت الرواقية بالتاريخ على ما يمارس بصورة مباشرة ، كما انها لم تحض على الفرار منه ، فاتفقت بذلك واتجاهات

اليونان والرومان العامة من الحياة . ولعل ذلك هو السبب الأكبر فى أن الاقبال عليها بين الرومان ذوى الميول التفكيرية كان اشد منه على مذاهب نبذ العالم التى توحى بها بعض « المحاورات » الافلاطونية .

واعتبر الرواقيون ما فى العالم الفيزيائى من اتساقات مظهرا للعقل . فلقد تصوروا الله فى صورة عقل عام وشامل متأصل فى « المجموع » كله. وعلى الرغم من أن لغتهم ربما اوجدت ضمنا فى بعض الأحيان بكائن شخصى أعلى مثل معبود العقائد التأليهية ، فان « العناية » كانت هى ذلك العقل المتأصل . « وتهتم العناية » باعتبارها عقلا شاملا بما فى الحياة من احداث فرادى ، وخاصة من حيث علاقاتها فى داخل «المجموع» . والاحداث جميعا من وجهة نظر فكرة « المجموع » ، ستبدو « ضرورة » ، أعنى انها جبرية . ومع ذلك فلقد حاول الرواقيــون الاعتراف بالجــدارة الخلقية والمسئولية الخلقية مع تضمين ذلك وجود « حرية عقلانية » لدى الافراد . على انهم وجدوا شيئا من الصعوبة فى التوفيق بين مبدأى الضرورى والحرية وجمعهما فى صعيد واحد . وكانوا من الناحية الكونية يؤمنون بفكـــرة الدورات العالمية . ذلك أن العالم كما نعرفه قد قام ، وهو فى النهاية سينتهى ، وعندئذ يبدأ الدور من جديد ، ويمضى فى مجراه ثم ينتهى وهكذا يتكرر الى الأبد . ولم يدر بخلد معظم الرواقيين على الاطلاق أن هذه الحياة زمن اعداد لحياة مستقبله فى عالم آخر . ففى رأيهم ان قيمة هذه الحياة لابد من العثور عليها فى هذه الحياة .

وقد حبس شيشرون [١٠٠ — ٤٣ ق.م] كثيرا من كتاباته على شرح الفكرات الفلسفية الاغريقية . وبعد مقارنة بين النظريات المتناحرة التى وصـــــفها فى كتابه : عن طبيعة الاشـــياء De natura deorum ابدى اعتقاده بأن المذهب الرواقى أقرب الجميع الى الصدق . على أن ما يقدمه شيشرون يغلب عليه طابع المذهب التأليهى اكثر من مذهب وحدة الوجود الرواقى . فالعالم والكائنات البشرية انما ترجـــع الى « عقل » يتـــولى باعتباره « العناية » رعاية الناس فى التاريخ . فالدين بوصفه صـــورة اتصال الناس بالاله ناحية دائمة للتاريخ . وتعرض بعض فقرات من كتابه « عن الشيخوخة » على اسماعنا اتجاها من التاريخ يماثل اتجاه الباكرة ماركوس أوريليوس ؟ فان للطفولة اهتمامات واعمالا معينة ، فهل يحن الشباب اليها ؟ وللفترة الباكرة من الشباب محبباتها التى تسعى اليها . فهل تحتاج اليها مرحلة الحياة الناضجة او التى يسمونها بالنصف و الاكتمال ؟ ثم ان مرحلة النضج أيضا لها من مجالات المساعى المحببة مالا ينشد فى السن العالية ، واخيرا تجىء الاهتمامات المناسبة للسن العالية . وبناء على هذا ، كما تتساقط مسرات ومساعى الفترات الباكرة من الحياة ، فكذلك تفعل مثيلاتها للسن العالية ، ومتى حدث ذلك يكون الانسان استوفى كامل قسطه من الحياة ، وآن له آن يذهب ، ولابد من التماس الأهمية والدلالة

فى تاريخ الفرد فى أثناء مضى ذلك التاريخ قدما. «وتمر الساعات والشهور والاعوام تباعا ،والماضى لايرجع ادراجهالبتة،وما سيكون لاسبيللنا الىعلم به . ومهما يكن ذرع الزمن الذى نعطاه لكى نحياه ، يجب علينـــا من ثم أن نقنع به . » ، « وذلك انه حتى لو كان النصيب المقسوم لنا من العيش قصيرا ، فانه من الطول بحيث يجعلنا نعيش عيشة شريفة طيبة . « ومع ذلك فان شيشرون عاد بعد ذلك فأخذ يحس بأنه لابد ان يكون هناك شىء معد للناس بعد هذه الحياة . وكتب قرب اختتامه كتابه فى المنازعات التسكولية : « ذلك ان ميلادنا وخلقتنا لا يرجع الى الصـــدفة العمياء او الحادثة العفوية ، ولكن من المؤكد ان هناك قوة ترقب البشرية، لا قوة تنتج وتصون جنسا بشريا ، يعود بعد استنفاد عبء الاحـــزان الكامل الـــذى يثقـــل كاهله ، فيقـــع فى الشر الأبدى وهـــو الموت . فلنعده مرفأ أمينـــا وملجـــأ كـــريما قد أعد لنـــــا كى نلـــوذ بـــه : على ان من المحال علينا ان نقطع مع التأكد فى مدى انتشار هذه الفكـــرة ومشاركة الرومان المتعلمين من أبناء عصره

ولكن محور الاهتمام المسيطر على المـــؤرخ اللاتينى انما هـــو تاريخ روما : اصلها واحوالها الداخلية ، وحياة كبار زعمائها وامتداد رقعة سلطانها . وجرت العادة فى الجملة الا تذكر الشعوب الأخرى الا من حيث علاقتها بالتاريخ الرومانى . وهنا نستطيع ان نوجز الاشارة الى اثنيـــن فقط من المؤرخين ، هما ليفى [٥٩ ق م.ـــ ١٧ للميلاد] وتاكيتوس [ح ٥٤ ـــ ح ١١٧ م] .ويغطى كتاب « تاريخ روما » الذى وضعه ليفى مـــدة طويلة من الزمن . كما ان معالجته لموضوعه تفصيلية مسهبة . كتب فى مقدمته يقول : « ذلك هو الشىء الذى يتصف بوجه خاص بالمنفعة والثمرة الناجعة فى دراسة التاريخ ، وهو ان تشهد امثلة من كل ضرب ونـــوع فى حركة ظاهرة للعيان ، بحيث تستطيع ان تنتقى منها لنفسك وبلادك كل ماتستطيع محاكاته واتخاذه اسوة لك ، ومن ثم فانك تلحظ كلمايشين عمله فتجتنبه وكل ما تزرىبالناسنتيجته فتتوقاه « واقتناعا منه بأن سجايا الشعب الرومانى هى التى بوأت روما مكان العظمة ـــ حاول الاشارة الى الفضائل التى افضت بها الى ما احرزته من صنوف النجاح ، والرذائل التى عادت عليها بالكوارث . ورغم ذلك ، فانه فى كل ثنايا كتـــــابه [كما هو عليه الآن] راح يصف النذر والاعـــاجيب بأنها تنطـــوى على مؤثرات خارقة للطبيعة . فالرومان يمتلكون ما شـــاء فضـــل الآلهة أن يهبه لهم . « ومع ذلك ، فهناك فى النهاية ضرورة قاضية « لايستطيعأحد التغلب عليها حتى الآلهة أنفسهم » . وهو يصرح فى مستهل كتابه : فى رايى أن الاصل فى مدينة على مثل ذلك العظـــم ، وتأسيس امبراطورية هى الثانية لاجرم لامبراطورية الآلهة ، يعد من عمل الاقدار » . وقد يحدث أحيانا أن يعمى الحظ تماما بصائر الرجـــال » . على انه رغـــم هذه التأكيدات والبيانات ، فان رواية ليفى توضح ان التاريخ الرومانى تم على يد الشعب الرومانى بعون من الآلهة .

اما كتابات تاكيتوس فهى انما تدور حول فترة وجيزة من التــاريخ الرومانى ، وهى فترة « طفحت بما فيها من كوارث وزخرت بالحروب الرهيبة وتمزقت بالنزاع المدنى .. بل انها مترعة بصـــنوف الرعب حتى فى زمن السلم » ، ومع أنه كثيرا ما استخدم عبارات مثــل « غضب السماء » ، فانه لم يلتمس للتاريخ أى تفسير لاهوتى ولا دينى . ومـــع انه سجل بعض الحوادث التى اعتبرت نذرا ، فانه هو نفسه اعتبر الأسباب شيئا « عرضيا وليد المصادفة او طبيعيا » . فبعد ان اشار الى نذر شر اعتقد الناس بوجودها فى احدى الحالات ، عاد فقال : «أن اشد المناظر نذيرا بالسوء هو مشهد فيتيليوس* نفسه» . وتنحصر أهمية « تاريخه » و «حولياته» فى معالجته التاريخ باعتباره شيئا يعتمد قبل كل شيء ، والى أقصى حد ، على ما يتصف به الرجال من صفات شخصية ، اى على قوة أخلاقهم أو ضعفها ، ومجال بصيرتهم وبعد نظرهم أو جهلهم ، فضائلهم أو رذائلهم . والى جوار ما صدر عن الأباطرة وغيرهم من الزعماء من شرور ، أقبل يذكر ما اتصفت به الدهماء من تقلب أهواء وافتقاد للنظام . كان مؤرخا « خلقيا » يبين للناس نتـــائج الخلق فى التاريخ ، وهو يمضى فى مسيرته . غير أنه لا يكاد يمس موضوعات لها مضمون فلسفى أعمق . وهو يقول : « انى أمتنع عن ابداء حكمى على دورات الشئون البشرية ، وهل الذى يتصرف فيهــا هو القدر والضرورة القاهرة التى لا سبيل الى تغييرها .. والحق أنك لتجــد بين أحكم الاقدمين وبين تلاميذهم وحـــوارييهم نظريات كثيرة شديدة التناحر . فمنهم كثير يعتقدون بأن السماء لا تشغلهم نفسها ببداية حياتنا او نهايتها ، أو بعبارة موجزة ولاحتى بالبشرية على الاطـــلاق ، وانه جرى بناء على هذا ان كانت الاحزان على الدوام نصيب الطيبين والسعادة « قسمة المسيئين ، على حين أن آخرين يعتقدون بضد ذلك بأنه ـــ رغم ان هناك انسجاما بين القدر والاحداث ، فانه لايعتمد على النجوم السابحة ، وانما اعتماده على عناصر الطبيعة الاولية وعلى مزيج من الاسباب الطبيعية . ومع ذلك ، فانها تترك لنـــا القدرة على اختيار نوع حياتنا ، فاذا اعتمدنا ذلك الرأى فان الاختيار ما ان يتم ، حتى نرى هناك تعاقبا ثابتا للأحداث . والخير والشر ليسا على مايحسبــــه الرأى السوقى : فان كثيرين ممن يبدون كأنما يكافحون الملمات هـــم فى الحقيقة سعداء ، كما أن كثيرا ممن يملكون ثروة طائلة يمكن أن يقال عنهم انهم تعساء » . « وربما كان هناك ضرب من الدور Cycle فى الأشياء جميعا ، كما انه من الممكن ان تجرى دورات خلقية مثلما تحدث تغيرات الفصول على حد سواء » . والواقع انه فى نهاية كتابه «حياة أجريكولا » قد اشار فعلا الى حياة مستقبله ـــ « ملاذ تسكن اليه أرواح

---

* فيتليوس ، اولوس : [١٥ ـــ ٦٩م] امبراطور رومانى انتصر على اوتو ثم هزمه فسباسيانوس وقتله . [المترجم]

من تجملوا بالفضائل » — ولكن ذلك جاء على صورة احتمال فحسب .
وترتبط أحكامه على الرجال بأحوالهم الدنيوية دون غيرها . ولا تحتوى
أعمال ليفى و تاكيتوس على اية اشارة الى ان الرومان كانوا يعتبرون
أو وجب عليهم أن يعتبروا الهدف المسيطر على الناس فى التاريخ هو
الخلاص من الخطيئة ، ولا انهم كانوا يهتمون أو يتحتم عليهم أن يهتموا
بأية فكرة تدعو الى الفرار من العالم ، بوصفه شيئا عابرا يؤدى الى
مملكة متسامية سرمدية .

— ٤ —

عمد الامبراطور دوميتيان فى ٩٤ للميلاد ، وقد خشى على الارجح من
حدوث تنبيه واثارة للتحرر الفكرى بين رعاياه — الى اصدار مرسوم
أبعد به الفلاسفة من روما . وكان من بين هؤلاء ابيكتيوس وهو عبد
عتيق . ويشف ما وصلنا من كتاباته عن اتجاه رواقى من التاريخ .
« تذكر انك ممثل فى تمثيلية ، تقوم بدور اختار مدير الفرقة اسناده
اليك ، وهو دور قصير ان هو اختار لك دورا قصيرا ، ودور طويل
ان وقع اختياره لك على دور طويل » . وسواء أكان الدور بالمصطلح
البشرى قصيرا او طويلا ، فانه على كل حال وجيز . « وذلك أنى لست
« خالد » ، وانما أنا انسان ، أنا جزء من مجموع الأشياء ، مثلما ان
الساعة جزء من يوم . فأنا مثل الساعة لابد أن أجىء ومثل الساعة
لابد أن أنقضى » . وذهب ابيكتيتوس الى اعتبار الرجال متصفين
بالتعقل ، مشتركين فى عقل عام يشملهم جميعا ، فراح يحضهم وزين
لهم أن يعتبروا تاريخهم مستظلا بظل الهيمنة المحسنة « للعناية » .
وبهذا الاعتقاد ينبغى لهم الاسهام جميعا فى الثناء بابتهاج على الله .
« لو اننى كنت بلبلا ، لسرت وفق طبيعة البلبل ، ولو أنى بجعة ،
لتمشيت وطبيعة البجعة . ولكنى مخلوق عاقل مفكر،وينبغى لى التغنى
بالثناء على اللـه : ذلك واجبى وذلك ما أعمـله ، كما انى مادام ذلك
ممنوحا لى لن اتخلى بتاتا عن ذلك الموقع . وانتم ايضا انا ادعوكم الى
الانضمام معى فى نفس الأغنية » .

وأروع ما كتبه رومانى من تأملات تتصل بطبيعة التاريخ واهميته ،
تأملات ماركوس **أوريليوس** » (١٢٠ — ١٨٠ للميلاد) ، وهو رجل
له دور بارز فى التاريخ الرومانى فى اثناء توليه القصير لمنصب الامبراطور .
ويعبر كتابه « التأملات » عن كل من مزاجه الرومانى وتفسيره الرومانى
للافكار الرواقية . ولو أصدرنا حكمنا بناء على عدد الكتب المختلفة
التى يشير فيها الى اقتناعه ، نجدأنه كان على اقتناع راسخ عميق بأن الكون

كمجموع ، متضمن في عملية « دور » . فطبق هذه الفكرة على التاريخ . « ان خط سير الطبيعة » ظل واحدا لا يتغير منذ الازل بأجمعه وكل شيء يظهر في دائرة » . « ان هذا العالم نفسه يعيش بالتغيرات المستمرة التى لا تلم بالعناصر فحسب ، بل بتلك الاشياء التى تتكون من تلك العناصر فى دورة مستديمة من تعاقب التولد والتحلل . «ويحدث التكرار دائما فى ثنايا تغيرات التاريخ ، والتاريخ هو هو لا يتغير على الدوام من حيث طبيعة محتوياته . « فمن شهد العصر الحاضر فقد رأى كل شيء كان أو سيكون الى آخر الابد كله ، وذلك أن الأشياء مضت على الدوام فى سبيلها وستمضى دائما، على طريقتها المتسقة المتماثلة » « وعلى الجملة ، لو أنك قلبت الفكر فيما يجرى حولك ، وجدت أن جميع أحداث العصر الحالى ، هى نفسها التى تمتلىء بها تواريخ كل عصر . فلا جديد هناك ... » « استعرض ببصيرتك بلاط هادريان بأكمله او بلاط انطونيوس او فيليب المقدونى او كرويسوس ، وذلك انك ستجد انها جميعا تماثل ما لديك من دراما ، وان اختلف الممثلون فى كل دراما » . فكان طول الحياة اذن مسألة غير ذات وزن فى الحقيقة . وذلك ، « لأننا سواء اشهدنا ذلك المشهد مدة مائة سنة او مائة الف سنة ، فان نهاية كل شيء واحدة بلا تغير » « وبمثل هذا الاعتقاد لم يكن يتهيأ لفكرة الحياة بعد الموت الا اقل القبول . اذ لم يكن من المستطاع استخدامها لفرش فرشة من الامل فى وجه شرور الحياة الراهنة ، وذلك لان الحياة المستقبلة لن تكون اذن سوى تكرار لخبرات هذه الحياة . ولم ينكر ماركوس أوريليوس انكارا مطلقا احتمال استمرار الوجود الشخصى بعد الموت . فالانسان جسم وروح . فاذا حان الموت ، « تحول الاطار البدنى الى عناصره الأصلية . « وذلك على حين ان » الجزء الروحى اما انيخمد أو يتحول الى حالة ما أخرى للوجود » . ويبدو أن الفكرة المسيطرة عليه هى أن : « الكائنات الروحية جميعا تذوب سريعا فى روح الكون، كما ان ذكرى الأشياء جميعا تدفن بنفس السرعة فى خضم الزمن ».

ولا يجوز التماس دلالة التاريخ فى حالة أرضية مستقبلة يمكن اعتبار الحياة الحالية بالنسبة اليها وسيلة واداة ، ولا باعتبارها اعدادا لحياة اعلى بعد الموت . فان لكل فرد مدته الزمنية . « اذ الكائن الأعلى يقسم لكل مخلوق نصيبا مناسبا من الزمن » . وبذا تكون « الآن » من مدته الخاصة ، هى التى ينبغى أن نبحث فيها عن معنى التاريخ بالنسبة اليه والى كل فرد . وقد ركز ماركوس أوريليوس التفاته على « الان اى اللحظة الراهنة . واذن فان تلك المزايا جميعا (اى حالة الكمال والسعادة) التى تريد بلوغها مخترقا دورة طويلة من الزمن والنصب ، فأنت مستطيع الحصول عليها الان ان لم تكن عدو نفسك . وهو شيء سيتم لك ، ان انت ، وقد أصبحت لا تفكر بتاتا فى الزمن الماضى ، وتركت

المستقبل « للعناية » ، ـــ استخدمت الوقت الحالى وفق ما تمليه التقوى والعدالة ، فتخضع لمـــا تمليه التقوى بالخضوع برضا وحبور لما قسم لك ، اذ أن ذلك سيقودك الى خيرك فىالنهاية ، كما انك مقدر عليكذلك النصيب ، وستخضع لمـــا تمليه العدالة ، اذ مع الحرية وبلا مراوغة ستنطق بالصدق وتتصرف فى جميع المناســـبات حسب قانون العقـــل وطبق اهمية الشىء » . والخير الذى فى التاريخ كما نعيشه لايمت الى المذهب اللذى بأدنى سبب . اذ يمكن العقل ــ بل ينبغى له ــ ان يكون غير آبه بلذة ولا الم . والاساس الجوهرى للســـعادة هو احــــترام

الذات . « فتدثر بفضائلك وكن مستقلا . وذلك أن العقـــل المتحـــلى بالتعقلية الذى يعملعلى الدوام بهدايةالعدل والنزاهة قمينببلوغ السعادة وسيسعد بالهدوء الدائم » . ومع أن هذه النزعة الفردية تعد شيئا جوهريا لدى ماركوس أوريليوس ، فانه اعترف اعترافا تاما بطبيعـــة الانسان وواجباته الاجتماعية . فكل مكلف بالقيام بنشـــــاط « خلق لأدائه » ـــ بما فى ذلك ماينطوى عليه مركزه فى المجتمع من نشاط . « وكل ما أنا تواق اليه ، هو رجائى أنى أنا نفسى لا أقوم بأى شىء يناقض طبيعة الانسان ، ولا أن اتصرف بأية طريقة ولا فى أية مناسبة تصرفا لا يتواءم وواجبى أو مركزى » . « ولمـــا كنا مواطنين زملاء فى دولة واحدة ، فان أول واجبات الانسان واهمها جميعا تهذيب المجتمع » . على أنه هو بالتخصيص كان له مكانه كرومانى ، ولكن نزعته كانت عالمية فهو يقول : « بالنسبة لى أنا انطونينوس ، فان مدينتى هى روما ، ولكن موطنى باعتبارى انسانا هو العالم كله » .

والعقل فى حد ذاته شىء « لا سبيل الى قهره » : «ولاسبيل الى اجباره على غير رغبته » ، والعقل « سيادة مطلقة » فى فلكه . «والقدرة على العيش مستقرة فى عقلك بأقصى غاية السعادة » . وقد ســـلم ماركوس أوريليوس بآراء ثلاثة محتملة حول الاسباب النهائية (القصوى) لاحداث التاريخ : (أ) أن كل شىء وليد الصدفة المحضة ، (ب) أن كل شىء تحدده « ضرورة محتومة » ، (ج) أن كل شىء باستثناء ما يعـــود الى حرية الانســـان ـــ يرتكن الى « عناية » شفوقة رحيمة محســـنة . فتبنى الرأى الاخير. فكل ما خرج عن متناول يدك وهمنتك ينبغى تقبله مع الاتزان والهدوء . ويرفض الاعتقاد « بالعناية » كل فكرة لذية عن التاريخ . وذلك أن المرء المقتنع بفكرة لذية سيضطر الى « الاكثار من بث شكواه حول تصرفات العناية) ، قولا منه بأنها انما توزع افضالها على المسىء الشرير والمتحلى بالفضيلة دون اعتبار لمـــا عليه كل منهما من استحقاق ، حيث كثيرا ما تتوافر المسرات للشرير المسىء فضـــلا عن وسائل احرازها ، علىحين انالمتجملبالفضيلة ترهقه الالام وغيرها من الظروف الاليمة » . ومع هذا ، فان ممـــا يتضمنه الاعتقـــاد فى « العناية » ، أن « جميع الاشياء انما تعالج بأقصى قسطاس وعـــدم تحيز » . وهذا يؤدى بنا الى وجهة نظـــر ماركوس اوريليوس حـــول

الشر فى التاريخ . فان موقفه من هذه المسألة يغشاه شيء من الغموض ومع أنه أعلن أن : « العالم بأكمله نظام يؤلف بينه الانسجام » ، فانه غالبا ما أشار الى الآذى الشرير . أما عن مصاعب الحيـــاة وآلامها : « فان شيئا منها لا يقع على أم رأس انسان الا ماله القدرة على تحمله » .

والفقرة الاخيرة من « التأملات » كلمة رائعة حول كون حياة الانسان مسرحية درامية ، وهى مماثلة للفكرة التى يعبر عنها ابكيتوس . « آه يا صديقى ، لقـــد عشت مواطنا فى هذه الدولة العظيمة ، العـــالم ، فما الجدوى التى عادت عليك من انك لم تعش فيها سوى بضع سنوات ؟.. وهل هناك أدنى مشقة فى أنك لم تطـــرد من العالم ، على يد طاغيـــة أو قاض ظالم ، بل يد ذلك « الكائن » الذى أدخلك فيه لاول مرة ، كما يفعل الوالى الذى يستخدم ممثلا للعمل على المسرح ، اذ يطرده ثانية حسبما يشاء ويهوى ؟ »

« على أنى لم أمثل من المسرحية سوى فصول ثلاثة ولم أتم الخمسة بأكملها ! » .

« وهذا حق صراح ، ولكن الحياة قد تتم فيها المسرحية كلها فى ثلاثة فصول فقط . والذى يحدد ما فى التمثيلية من حركة وعمل ، هو الذى طلب تأليفها أولا ويأمر الآن باختتامها . ولست مســـئولا عن أى من العملين . فارحل اذن عن طيب خاطر ، وذلك لان الذى يطردك «كائن» كريم ومحسن » .

— ٥ —

ثم جاءت قرون عديدة حل فيها الانهيار بالتنظيم السياسى الرومانى ، ومع قدر كبير من الفوضى والتشـــويش الاجتماعى ، أصيبت بالتفكك طرائق العيش الرومانية العتيقة ، كما حدث ذلك بالمثل لحياة الاغريق . وظهرت فى ظل هذه الظروف المترعة بالآلام والتحرر من الاوهام ، عدة مذاهب مختلفة عن الافتداء وطرائق الخلاص ، وتنادى بها الناس فى طول اقاليم البحر المتـــوسط الشرقى وعرضـــها ، ومنها ما نبت بكل من مصر وفارس . على أن الايـــام لم تلبث فى النـــهاية أن حققت للمسيحيـــة السيطرة . وحدث فى عصر النهضة بايطاليا عودة الى بعض اتجاهات الاغريق من الحياة . وقد نقل كل من القديسين أمبروز (٣٤٠ — ٣٩٧) وأوغسطين (٣٣٤ — ٤٣٠) كثيرا مما احتواه الفـــكر اليونانى مـــن الاشياء الصالحة . وكانت آخر حركة قوية فى ذلك الفكر هى الافلاطونية الحديثة التى وضع أسسها أفلوطين (٢٠٧ — ٢٧٠ م) والتى افضت فى أثناء القرون الباكرة من الحقبة المسيحية الى ظهور أشكال مـــن

الاغنسطية [اللامسيحية] والى فرق الهرطقة والبدع بين المسيحيين .

كتب و . ر . انج : ؟ أن النظر والتأملات التى أتمها الاغريق فى مدى سبعمائة من السنين قد لخصتها الافلاطونية الحديثة » . على أن فى الامكان تحدى ذلك الرأى تحديا قاطعا . والبيان الذى أوردناه هنـــا مؤسس على كتـــابه « فلسفةأفلوطين ، The Philosophy of Plotinus فى جزءين . والافلاطونية الحديثة وان قدمت باعتبارها شـــكلا من أشكال الفلسفة ، فان أنصارها لم يعتبروها ثمرة التأمل العقــلانى فحسب . وانما هى بالحرى تعبير رمزى عن المعرفة التى زعموا أنه تم الحصول عليها بالخبرة المستيقية . « فالحقيقة » القصوى هى « الاحد » ، وهو « المطلق » المنطوى على كل شىء ، والذى له الكمال . ومع أنه قيل : ان « الروح ... هى كل ما يوجد حقا » ، فان « الاحد » يوصف احيـــــانا بأنه « وراء الروح » . ولا يجوز الظن بأن الروح والنفس شىء واحد ، وذلك لان الروح « فوق الشعور » . وقد تحدث أفلوطين عن « الروح الشـاملة » ، وتحدث عن « الارواح الفــردية الخاصـــة » وعن « النفس الفردة » . « والاحد » هو أساس الجميع بوصفه بنيانا ذا مرتبة فى حد « ذاته » . وهو ليس سببا من حيث معنى الانتاج الوقتى . وذلك لان « الاحد » أبدى خالد ، والخلود ليس تعاقبا عابرا متسلسلا يجىء من المــاضى الى المستقبل من خلال الحاضر . وهو ينطوى بالحرى على طبيعة « الآن » الحاوى لكل شىء . وعلى الرغم من هذا الوصف ، فان انج كثيرا ما استخدم مصطلح « يخلق » بطريقة تدل على أن الزمان ينطوى على تعاقب من التغيرات ، وأنه يعتبر صفة جوهرية من صفات التاريخ . ولم يبذل أفلوطين اية محـــاولة لتعليل الزمن تعليـــلا يبرره أو أن يصوغ حوله اية نظرية تصورية . وتراه على العكس من ذلك تقبله كحقيقة من حقائق الخبرة . فهو يقول : « الزمن شىء طبيعى » وتحوم بعض الشكوك حول رأيه فيما يتعلق بعـــلاقة الزمن بالخلود . على أن انج اعتبر أن رأيه هو أن الزمن انما هو « صورة الخلود » . فالزمن يماثل الخلود بقدر ما يستطيع . ففى كل ما هو زمنى مؤقت شىء من الأبدى الخالد . ولذلك القول مضمون قاطع بالنسبة للتاريخ البشرى . واستنبط انج من ذلك أن هناك شيئا أبديا فى كل شىء قيم بين المناشط البشرية . (وربما سأل متسائل : ولماذا لا يوجد ذلك أيضا فى كل شىء غير قيم ؟ ـــ اذ أن ذلك أيضا يقوم فى الزمان) .

والعالم فى نظر افلوطين يعد « سلسلة حية من الكينونة ، مجموعة متصلة الحلقات من القيم والوجودات الصاعدة والهابطة » ، التى تؤلف « الكل » المنسجم . وارسلت المخلوقات المحبوة بالنفس الى العالم لكى « تشكل بشكل أقرب قليلا الى الصورة الالهية بما يغمرها من تحـــرق وحنين الى الوطـــن الذى تركته » . « وهـــذا الامـــل المترقب الذى يرقدوسنان حتى فى الكائنات اللا واعية ، هو البـــاعث الأكبر لحيـــاة

البشر الخلقية والذهنية والجمالية » . ولكل نفس زمانها ومكانها وعملها فى « الكل » « الجامع » . « ويتوقف تاريخ العالم على عدد لا نهائي من المخططات الضخمة المحدودة العدد ، التى لكل منها بداية ووسط ونهاية » . على ان طبيعة الاشخاص الافراد فى مثل ذلك التاريخ تحيط بها سحائب الابهام . ويقول انج . ان أفلوطين كان حريصا على الاحتفـــاظ بالفردية البشرية . « فان كل فرد ينبغى أن يكون هو نفسه » ، وكل فرد « فكرة اصيلة » ، وان لم تصبح سيدة نفسها تماما الا متى خرجت من الجسم » . ورغم ان فوق الشعورى فى الافراد المعنيين أوتى حقيقة « الروح » ، فانهم كما هم معروفون فى التاريخ ليسوا حقيقيين حقا . وربما لم يوجد للانفس البشرية اى مستقبل له وعى ذاتى . كما أن الهدف من التاريخ لا يجوز التماسه فى خلود شخصى مستقبل . وينبغى ان يكون التاريخ بالنسبة اليهم هو أسهامهم فى قيم « الآن الخالدة » أى فى الفترات الخاصة المتعلقة بحيواتهم الأرضية

وتحتوى الافلاطونية الحـديثة على نفس الرأيين المتصـــارعين ــ المتعلقين بالاتجـــاهات التى على الناس اتخـــاذها فيما يتعلق بالجســـم الانسانى والعالم ، تلك الاتجاهات التى سبق لافلاطونية « المحاورات » أن أشارت اليها .

والتاريخ على ما نعرفه له علاقة جزئية بالمادة . غير أن ما أدلت به الافلاطونية الحديثة من بيان عن المادة يغشاه الابهام : فهى موجـــودة كائنة ، وهى غير موجودة ــ لا كائنة . وكتب انج مفسرا : « نحن اذ ننكر أن للمادة وجودا حقيقيا ، لا نؤكد أنها غير موجودة باطـــلاق . فالمادة عنصر منحط من « الكل الجامع أقل فى القيمة » واقل فى «درجة حقيقتها » ، [مهما يكن معنى هذا القول] . وقرر فرفوريوس [٢٣٣ ــ ح ٣٠٤] * أن أفلوطين يبدو خجلا من الوجود « فى الجسم » ، « ومن ثم وجب علينا مفارقته ، وأن نباعد بين أنفســـــنا جهد الطـــاقة وبين هذا الجسم ، الذى ترتبط به لسوء الحظ ... » « وحياتنا فى هـــذا العالم ليست سوى شرود عن الجادة منفى . « فالنفس » ينبغى ان تـــزيل من ذاتها الخير والشر وكل شىء آخر حتى تستطيع استقبال « الاحد » بمفرده » ، أما ما يلم بالنفس من ارتفاعات وانخفاضات فيقال عنها رغم هذا بأنها تشكل « اجزاء ضرورية وصحيحة فى الانسجام الشامل .

وقد حدث فى بعض الأحيان ان أفلوطين عرض نظرة اخرى ، ترى الأرض « نسخة حسنة من الجنة » . « فكيف يمكن فصل هذا العالم ..

* فوزفوريوس : عن صلة هذا الفيلسوف بالمسلمين ، انظر للمترجم كتاب « حضارة الاسلام » تاليف جرونيباوم [الألف كتاب] . [المترجـــــم]

من العالم الروحى . فمن يحتقرون ما يكاد يماثل العالم الروحىتقريبا ، يظهرون انهم لا يعرفون عن العالم الروحى شيئا عدا اسمه » . وكل ما هو أرضى ، وما هو زمنى ، له أهمية وقيمة ايجـابية ، وذلك لأنها مقومات للكمال الذى يتصف به « الاحد » الابدى . وقد حاول انج إن أن يواجه صعوبة التوفيق بين الاتجاهين المختلفين من العالم اللذين سلفت الاشارة اليهما.فكتب يقول : انه ينبغى لنا أنتذكر أنالحقيقةعند افلوطين تكمن فى « حياة الروح الفنية المجيدة التى يرد فيها — كل ما تنبذه فى عالم الحس ويحول ويرفع الى منزلة النبل » . وعندى تعليقا على هذا البيان ان فى امكاننا القول بأن عبارة « يحول ويرفع الى منزلة النبل » ، « يعوزها الوضوح . وقد سلم انج بأن مبدأ الحقيقة باعتباره مملكة للقيـم ليس واضحا فى كتاباتأفلوطين ، ثم قدم الىمعنى التاريخ عند الافلاطونية الحديثة فوصفه بأنه الخبرة بالقيم الابدية لكل من « الحق » والخير ، « والجميل » . « اخل الى دخيلة نفسك وافحص عن نفسك . فان أنت لم تجد بعد الجمال هناك ، فافعل ما يفعله المثال ، اذ لا يبرح ينقر ويسوى ويصقل ، حتى يجمل تمثاله بكل مناقب الجمال . وهكذا تزيل عن نفسك بالنقـر والحفـر كل زائد عن الحـاجة ، وتقـوم كل ما هـو أعـوج وتنقى وتنير كل ماهو قاتم ، ولا تكف عن العمل فى تمثالك حتى يشـع ضياء الفضيلة منه امام عينيك بكل ما فيـه من بهاء الهى ، وحتى ترى الاعتدال متربعا فى صدرك بكل ما وهب من نقاء مقدس » .

وقد أعلن انج ، وهو قسيس مسيحى ، أنه يعد نفسه « من تلاميذ » افلوطين . ومن نافلة القول ، انه كان بالضرورة من المؤمنين بالافلاطونية الحديثة ، ولكنه تجنب تماما التعبير عن المبادىء المسيحية بلغة الافلاطونية الحديثة . واكتفى بأن قدم الافلاطونية الحديثة باعتبارها « فلسفة حية » يصح النظر فيها فى عصرنا الحاضر . ومن منبرها راح ، وقد اتخذ وجهة نظرها ، يوجه أعنفالنقد الىالفكرة الغربية الشائعة حول التقدم البشرى، فانه عاد فى مقدمة الطبعة الثالثة من كتاب « فلسفة أفلوطين » فأبدى التوجع من أن « الروح العصرية » أبعد ما تكون عن العطف على أفلوطين ، الذى أظهر « أعمق الاستهانة بالشئون الدنيوية ومشاكل الحضارة » . ثم أخذ يقلب الرأى فى تصور أفلوطين للتـــــاريخ ، وانه فى رايه مكون من عدد لا نهائى من الخطط المحدودة المؤقتة ، واذا هو يحـاج قائلا : « ان هـذا الرأى متفوق من جميـع النواحى أبلغ التفوق على النظريات المحلولة الفضفاضة القائلة بالتقدم الدائم والتى تلقى قبـولا عاما بكل من أوربا وامريكا . فالهدف اللانهائى يعد فى نظره تناقضـا بين المصطلحات . ومثل هذا الهدف لم يكن فى الامكان تكوينه أبدا ، كما لم يكن من الممكن بلوغه قط . وربما أمكن وجود هدف واحد ... ، فى النظام الحالى للعالم مأخوذا بأكمله ككل ، ولكن ذلك لا يتم الا على شريطة الاعتراف بأن النظام العالمى الحـالى كانت له فى الماضى بداية وستكون له فى المستقبل نهاية • وبديهى أن العلوم الفيزيائية على دراية

تامة بالمصير المخبأ لهذا الكوكب . فان ما حصلته البشرية من منجزات لابد يوما أن تمحى كما يمحى الخط من لوح الاردواز ... فمن رفض هذه الفكرة بناء على ايمان بعالم روحى ، هم قوم يسقطون مثلهم العليا على مستقبل أرضى لا نهاية له ، وهم قوم تتحطم سفينتهم بكل من الفلسفة والعلوم . ولابد للانسان من أن يجد العزاء والسلوى عن المصير المحتوم لجنسه ، اما فى غير مكان أو فى جنة يحتفظ فيها بجميع القيم احتفاظا أبديا » .

الفصـــل الرابـــع

تصورات التالهيين * للتاريخ

١ ــ المفاهيم الزرادشتية واليهودية والاســـلامية

— ١ —

شاع اســـم الزرداشـــتية ببـــلاد العـــرب للـــدلالة على شـــكل من أشكال الدين والفكر نشأ بأرض فارس القديمة . على أنه لم يعـــد بفارس نفسها فى هذه الايام سوى قلة ضئيلة نسبيا من الزراد شتيين . فأما المجتمعات الكبرى لهذه العقيدة فتقيم الان فى الهند ، البلد الذى شرع أجدادهم يهاجرون اليه منذ حوالى ألف عام.ومع أنه وجدت أوجه مشابهة كثيرة بين عقيدة الفرس فى أيامها الاولى وبين عقيدة اسفار «الفيدا» [Vida] الهندوكية فان الزرادشتيين ببلاد الهند حافظوا على اعتزالهم واحتفظوا بدينهم وفكرهم سليما نقيا لم يكد يداخله الا اقل القليل ، من التعديل الذى تسرب اليهم نتيجة لمؤثرات الهندوكية المحيطة بهم . ومن ثم يستطاع القول بأن الزرادشتية ظلت واضحة التميز مـــن أشكال

* التاليه : كما ورد بمعجم الوسيط : « القول بوجود اله مدبر للكون » ١٠هـ، والتاليهيون [Theists] او الالوهيون ، : المؤمنون بذلك ٠ [المترجـــــــم]

الهندوكية التالية . ويشيع اليوم ببلاد الهند عامة اطلاق اسم البارسيس على الزرادشتيين ، وهم قوم يؤلفون مجموعة من أعلى رجال الهند تعليما . فهم الرواد السباقون فى تكوين الهند الحديثة ، وذلك يرجع أساسا وقبل كل شىء الى آرائهم حول التاريخ وموقفهم منه .

على أن تاريخ ظهور زرادشت أو زرواستر مؤسس الزرادشتية غير معروف لنا بالضبط ، ويعتقد علماء البارسيس أنه عاش حوالى عام ١٠٠٠ ق.م. ، وان كان بعض رجال الغرب يحددون ذلك فى تاريخ متأخر هو القرن السابع قبل الميلاد . واهل الرأى يعتبرون أسفار الجاثا (Gathas) وهى أقدم ما ظهر من المؤلفات الزرادشتية معبرة عن تعليمه ، وهى تعاليم احتفظ أتباعه بأهم ما فيها من مبادىء طوال التاريخ الزرادشتى بأكمله . والفكرة المركزية فى تلك التعاليم هى فكرة « الله » . والاسم الذى يطلق عليه فيها وهو « أهورا مزدا » ، يعترف اعترافا مطلقا بحكمة الاله . ويتمشى مع هذه الفكرة ، التأكيد الذى ركز على العقل لا على الناحية الجسمية باعتباره أساس الوجود كله . فيوصف أهورا مزدا بأنه الكامل والابدى والكلى السيطرة والمطلع على كل شىء والكلى الخير . وما العالم الفيزيائى والكائنات البشرية الا خليقته . بيده العون للناس والحكم عليهم وهو الموجود على الدوام فى تاريخ البشر .

وهناك اتجاه رئيسى للزرادشتيين من التاريخ ، وهو يتجلى فيما ورد فى الأسفار الجاثية من وصف لما فى خليقة الله من خير وطيبة . وهو يقيم الأرض والقبة الزرقاء ويقيمهما شر السقوط . وبأمره يزداد القمر ويذوى وتحدد مسالك الشمس والنجوم . وهو الذى يدفع الريح فتجرى سراعا . ويكسو جنبات السماء بما يملؤها من الضياء . وهو الذى خلق لنا ما نقربه عينا من الانعام والنباتات والماء . وهو خالق البشر وبارىء أرواحهم وأجسامهم وواهبهم حرية الارادة . وهو الذى أوقد جذوة المحبة بين الاب وابنه ، ومنح الناس النوم واليقظة وغير ذلك من النعم الكثيرة ، والعالم الفيزيائى هو المسرح الذى يجلى عليه التاريخ البشرى ، الذى شاءت « حكمته » تقديره لهم . ومن أجله أقام النظام الخلقى الذى عليهم أن يعيشوا تاريخهم مستضيئين بمبادئه . وباختيارهم ربما خرقوا تلك المبادىء . على ان أسفار الجاثا لا تجعل تاريخ الفرد ينتهى عند حياته فى هذه الارض ، فان زراد شت كان ممن يؤمنون بالخلود . وكان من ثم يصلى التماسا لما فى الحياة الارضية من خيرات ، ولكى يتهيأ له فى النهاية الاخذ بنصيب فى الحالة النهائية من السعادة والنعيم يوم يستأصل الشر نهائيا من كل مكان .

والشرور المنتشرة فى حياة البشر من اشد ما يشغل زرادشت فهب

يحرض الناس على اشعال حرب لا تنتهى على تلك الشرور ، وادى ذلك الى ظهور اتجاه أساسي ثان اتخذه الزرادشتيون حيال التاريخ : هـو بذل الجهود الجبارة لمقاومة تلك الشرور بجميع اشكالها . وتشيراسفار الجاثا الى الشر بأنه العـدو أو الفـرد الشرير المسيىء أهريمان أو انحراما ينيو [Angra Mainyu] ومعناه [المدمر] . والشرهو فى جوهره « الكذب » ـــ و « الخداع » ، [Druj] ، وهو النقيض لحكمة « الله » . ولم يحاول زرادشت واتبـــاعه التهوين من شـــأن الشر وتبريره بأنه شىء وهمى باطل . اذ لم يصدر عنه ولا عنهم أى دعوة الى الفرار من الحياة العادية ، أى « الانطلاق من هذا العالم » . ذلك أنه ركز بؤرة اهتمامه على أشكال الاخلال بالاخلاق : كالكذب والقتل وعـدم الامانة والكسل ، كما ركز على الآلام والامراض والمصـائب التى تصـدر عن الكائنات الأدنى من الانسان قدرا ، كتلك التى تدمر المحاصـيل . وقد ادى استخدامهـم لاسـم علم يطلقـــونه على الشر وهو أهـريمان [الانجرامانيو] الى نشوب الكثير من النقاش والجـدل فيما اذا كانت الزرادشتية تؤمن بثنائية مطلقة ، تجمع بين أهـورا مزدا « الـكلى الحكمة ، وبين [انجرا ماينيو] أىاهرمانمتصفبالشر ، لم يخلقه الله . غير أن الثقات من علماء الزرادشتية السلفية الصحيحة يرفضـــون هذا الراى . فلفظة « الروح » حين تطبق على الشر انما يراد لها فى ثنايا استخدامها الاشارة الى نزعة عقلية .

وحدث فى الفترة التى اعقبت عهد زرادشت مبـاشرة ، وهى الفترة الافيستانية التى تمتد من حوالى القرن السادس ق . م . الى الثانى الميلادى ـــ ان عادت نواحى الديانة « السابقة للجاثية Pre gathic » فوجدت لسانا يعبر عنها من جديد . فان تلك الديانة قد دفعت الى حين نوعا ما الى الخلف بتأثير زرادشت وتعاليمه . وهنا اصبحت الخرافات الاولى [Mythology] والفكرات المتعلقة بالآلهة الايرانيـة والمراسـم والشعائر التقليدية تعتبر جـــزءا من الزرادشـــتة . على أن التعاليـم الجوهرية التى خلفها زرادشت ظلت مسيطرة على العقول بين قادة الفكر والدين . فالعالم جرى خلقه على يد الحكمة الالهية ، وهو ينتهى عن طريق تلك الحكمة ، واعلن بصورة قاطعة مؤكدة التمييز الجذرى بين الخير والشر . وقد عبر عنه باعتباره فرقايين عالمين : هما « عالم البررة الصالحين » ـــ و « عالم الفجرة الشريرين » . وهـذان العالمان مجموعتان متعاديتان ذواتا ميول متصارعة فى التاريخ البشرى الذى يتشكل الى حد كبير من الصراعات التى تنشب بينهما . وظهر فى هذه الفترة الانستانية تغير فى الاتجاه صحبه توجيه قدر اكبر من الالتفات لفكرة الحياة المستقبلة . وكان للبر اهميته العظمى مرتبطا ببلوغ الفرد منزلة الخلود المترعة بالســعادة ، وتتضح الاهميـة الكبرى للتاريخ فى علاقته بهدف نهائى . ومع ذلك ، فان القوم لم يبرحوا يرون أن التاريخ الأرضى شيء له قيمتـه فى حـد ذاته . وقد أطلقت على أهـورا مزدا

(هرمزد) اسماء « السعادة كلها » و « اله السعادة » . فهو الذى خلق « الاراضى التى تغمر البشر بالبهجة » . و « لما كان هو نفسه » الحبور الموفور ، فانه يحبو الناس بالسعادة ، ويجهر أرباب البيوت بصلواتهم ملتمسين كل ما فى الحياة الارضية من طيبات النعم والا تتخلى السعادة عن دورهم ابدا . وقد دعى كل فرد من الناس ليتحمل نصيبه ويقوم بدوره فى الكفاح ضد الشر . وهنا يتبدى انه بالمقارنة الى العهد الجاثى ، حدث شىء من التغيير فى التركيز يتجلى فى الاصرار على أن كل جيل يستفيد مما أنجزه الماضى ، وعلى ضرورة اداء واجب العمل من أجل خير الاجيال المستقبلة . وينطوى انتصار الاخيار على مضمون اجتماعى . وتمسك الكل بفكرة أن فى النصر النهائى تجديدا للعالم . واعتقد الفرس فيما يروى « بلوتارك » أنه بفضل هذا التجديد تتكون للدنيا دولة بشرية واحدة ولغة للتفاهم واحدة .

وعلى الرغم مما حل بالفرس من نكبات ، منها تدمير الشىء الكثير من الاداب الزرادشتية وانهيار نظام كهانتها ، فقد انتعشت الزرادشتية من جديد بعد قيام اسرة بنى ساسان حوالى ٢٢٤ للميلاد . ومع انه حدث اهتمام بالغ بالطقوس والمراسم ، كما أن الفكرات الميثولوجية (الرطازية) قد اتسع انتشارها ، فان ما عرف عن زرادشت من المفاهيم والمواقف الجوهرية كانت لا تزال تستمتع بأهميتها المطلقة وتحظى بما هى جديرة به من اهتمام . وأخذ مانى يبشر بمذهب اعتبرت فيه المادة رأسا للشر . ولكن اعتبرت هذه الآراء بدعة وهرطقة فأعدم فى ٢٧٤ م . على أن العقيدة المانوية انتشرت انتشارا واسعا بمنطقة البحر المتوسط . فقد أصر المتمسكون بالمذهب السلفى من الزرادشتيين على أن الجسم بوصفه شيئا فيزيائيا ليس فى حد ذاته شرا ، كما أنه ليس بالضرورة هو مصدر الشر ، وعلى النقيض مما قام به مانى من تزيين العزوبة والذود عنها ، قاموا بتشجيع الزواج وانتاج الاطفال ونعتوهما بالفضيلة . وذهبوا الى أن الصوم يؤدى بالجسم الى الضعف فيخفض بذلك من فاعليته فى صراعه مع الشرور وفى جهوده المبذولة فى سبيل الخير : كما أنه يعد فى نظرهم اهمالا للمتع التى يسرها الله للناس ، والكيان الروحى عندهم أهم وأفضل من الطيبات الدنيوية ، على أن بذل الجهود فى سبيل الثراء شىء له قيمته .ثم ظهر مزدك الذى توفى فى [٥٢٨] وله تعاليم شيوعية ذات علاقة مباشرة بالتنظيم السياسى والاجتماعى ، ولكن تلك الآراء لقيت معارضة من المفكرين الزرادشتيين على اعتبار أنها مناقضة لمقاصد « الله » فى تفريقه بين الناس فى اختلاف الخليقة .

وظهر فى الشطر الثانى من العهد البهلوى* الممتد من القرن الثالث

* البهلوى اى الفارسى الاوسط او الايرانى الاوسط ، وهما مصطلحان يطلقان على اللهجات والخطوط وانواع الكتابة المستخدمة باقليم فارس او ايران فى حكم الارشكيين والساسانيين [المترجم]

الميلادى حتى التاسع ، عمـل عنوانه « سكيكاند جـومانيك فيجـار [Skikand Gumanik Vijar] وهو يدافع عن شكل من الثنائية يختلف عن ثنائية الروح والمـادة التى بسطها مانى . فان لم يكن هناك خصم مستقل لله ، الذى هو فى حد ذاته قادر على أن يخلق كائنات متحـررة من النكبات ، فلماذا لم يخلقهم الله ؟ وان « هو » أراد أن يفعل ذلك فلم يقدر ، فانه يكون عندئذ غير قادر على كل شىء . وان هو استطاع ذلك ولم يفعله ، فليس بكامل الرحمة . لقد كان مدار الجدل هو مسألة الشر بالشكل الذى يهم المشتغل بالمذهب التأليهى ، والواقع ان حجة المؤلف النهائية تكاد تستقر بكليتها فى طبيعة « الله » بوصفه الحقيقة المركزية فى الزرادشتية . فالله كامل فيما أتصف به من خير وطيبة ، ولذا فانه لا يصدر عنه الا الخير . فان شاء الله الخير ، فان كائنا آخر لابد أن يشاء الشر . ويحاج المؤلف قائلا : ان من السخف الظن بأن الله قـد خلق الشر حتى يستطيع الناس تقدير الخير بموازنته به ، وخلق الفقر والالم والموت حتى يتهيأ لهم ان يعرفوا قدر الثروة والصحـة والحيـاة . فانه بما جبل عليه من حكمة لا يمكن أن يخلق كائنا يعارضه ويناقضه : كائنا يعرف بسـابق علمه انه سينقلب عليه . فـلابد اذن ان الشر قـد انبثق اصلا من كائن آخر له وجود مستقل عن الله . ولا يمكن وصف الشر بأنه يرجع أصلا الى الانسان ، وذلك لان الانسان مخلوق من صنع الله ، ولكن الانسان بما فطر عليه من حرية ربما وقع أسـير اغراء الكائن الشرير . واعتقاد المؤلف بأن الله هو القادر على كل شىء ، يعد مشاركة منه للعقيدة الزرادشتية فيما تؤمن به من أن الشر لابد من أن يمحق فى النهاية . ولم يفت المتمسكين بالعقيدة السلفية السـليمة أن ينبذوا هذا الكتاب هو وجميع النظريات الاخرى التى تأخذ بنظـرية الثنائية المطلقة فى الوجود

ومن المحقق أن زرادشت كان من تعاليمه أن للناس حرية الاختيار والكفاح فى سبيل الخير أو الخضوع لمغريات الشر . وأهمية تواريخهم ترتكن من ناحية على استخدامهم لحريتهم تلك . ومع ذلك ، فقد شاع مذهب الجبرية بين الناس فى أثناء الشطر الاخير من العهد اليهاوى ، وكان ذلك فى الغالب نتيجة للكوارث السياسية التى قاساها الفرس من ناحية ، ونتيجة لانتشار التنجيم من ناحية أخرى . ويذكر كتاب يرجع الى العهد البهلوى أن : « القدر هو الغالب لكل شىء والمسيطر على كل فرد » . فلا جدوى اذن من الكفاح فى سبيل بلوغ أية غاية ان كان « القدر » قد كتب ما يخالف ذلك . وبذلت محاولة توفيق بين فـكرة القدر والعقيـدة الزرادشتية ، بالنظرية القائلة بأن « القدر » لا يتحكم الا فى الشئون الأرضية الدنيوية على حين تتوقف رفاهية الناس الروحية فى الحياة الاخرى المستقبلة على ما يتخذونه من مواقف وما يبذلونه من جهود . ومـن الجلى أن هذه النظرية لا تتمشى والزرادشتية التى تقرر بصراحة حرية

الانسان فى مكافحة كل ما هو شر والسعى فى سبيل كل ما هو خير ، ويتضمن هذا كله فعلا الشئون الأرضية .

والادب الزرادشتى يعرض علينا نظاما للفكر جيد التشكيل ، ولكنه من حيث الجوهر أدنى أن يكون تحليلا وشرحا منه الى نزعة فلسفية ناقدة . والزرادشتية لا تركز اى تأكيد على « نهج المعرفة » بوصفه السبيل الرئيسية المؤدية الى المثل الاعلى ، كما هو الحال فى اليانية وغيرها من النظم الهندوكية . ومع اعترافها بأهمية المعرفة ، فان النزعات المسيطرة عليها كانت على الدوام ، ولا تزال حتى اليوم ، نزعات العمل والعبادة . ولم يجد الزرادشتيون صعوبة فى تقبل عقيدة الاسلام من الناحية المذهبية دينا ، وذلك لمالهم من فكرة مركزية عن الله ، واعتقادهم بوجود حياة أخرى مستقبلة وادراكهم أن القيم الممكنة فى هذه الحياة انما أرادها الله لمتعة الانسان . ولا يخفى أن الغالبية من سكان فارس قد اعتنقته فعلا . ومع ذلك ، فان الزرادشتية ليست لديها حول أسفارها المقدسة اعتقاديات [Dogma] كالتى لدى المسلمين عن « القرآن » . وكانت نتيجة ذلك ، أن البارسيس ، وبخاصة فى العصور الحديثة بلغوا منزلة من التطور الفكرى أحفل بالحرية ، وأوتوا تقديرا أرحب لكل ما حصلت عليه الحضارة من الوان التقدم . ولا يجد زعماء البارسيس ببلاد الهند اليوم صعوبة فى الاحتفاظ بالأسس الجوهرية لعقيدتهم القديمة مع اطراح الافكار الخرافية [الميثولوجية] وبعض الطقوس التى أصبحت مرتبطة بها . وان تقلبهم المطلق للأهمية الايجابية للتاريخ وصفته التقدمية المحركة لتتم وفقا لتلك العقيدة .

ويعد السيد م.ن.دهالا ، وهو الكاهن الأكبر السابق بمدينة كراتشى ، بباكستان ، رجلا عالما ضليعا جمع بين الدراسات الغربية والشرقية . وقد قدم الينا ذلك الاستاذ تعبيرا رائعا عن رأى حديث وعصرى حول التاريخ من وجهة نظر العقيدة الزرادشتية . وقد جعل عنوان كتابه : « عالمنا الكامل : طريقة العيش عند زرادشت [١٩٣٠] . وهو كتاب يشير الى الاتجاه المسيطر عليهم نحو التاريخ وأساسه ، كما يراهما المؤلف فى تعاليم زرادشت . وهو يحاج فى كتابه بأن الزرادشتية ليست طريقة فكرية مهجورة ، ولا هى سبيل حياة عفى عليه الزمن . وأدمج الدكتور دهالا فى صلب كتابه الشىء الكثير من فكر الغرب المعاصر ومناهجه ، وان لم يفته على الدوام ان يربطه بالمبادىء الزرادشتية . وسنحاول أن نقدم الى قرائنا بيانا عن مؤلفه متوخين اتباع طريقته فى ترتيب العرض . وانه ليضع مبحث الشر فى مستهل ما درس من الموضوعات ، ويقول فى مقدمته : « لو درسنا التطور الانسانى فى اثناء عملية تحليله النهائية لوجدناه يجرى على أساس المقاومة للشر » . ثم اتبع ذلك القول مباشرة بتأكيده ما اتصفت به الزرادشتية من تفاؤل . والهدف الذى يقصده من اصدار كتابه هو : « أن اظهر للناس أن عالمنا

يتفتح متجها نحو هد فمعلوم ، وان حياة الانسان وهى مجردة من الكمال فى كل أدوارها ، ظلت طوال فترة التاريخ البشرى بأكملها تتقدم تقدما وئيدا أكيدا نحو الكمال عن طريق كل صارم من قوانين التعاون مع الخير والصراع مع الشر » . ذلك هو مضمون « رسالة الأمل » الذى أجتلبه زرادشت للبشرية .

اما القسم الثانى من الكتاب فقد خصص لدراسة « الدين فى تطوره ». وقد استهل المؤلف بحثه بفصل تمهيدى عن الديانة البدائية ، ومضى يدرس موضوعه عبر المراحل التاريخية وديانات الانبياء فى جميع العقائد القائدة ، حتى عهود الشكلية الصورية والاضطهاد ، الى عهد الصدام بين العلم والدين ، ثم الى عهد التباعد عن الاديان ، فالى العودة اليها ، ثم يختتم القسم بفصل جعل عنوانه : « من أديان [متعددة] الى دين [واحد] . « ورأى الدكتور دهالا من خلال هذه المراحل وما صحبها من حركات تمضى الى الأمام آنا والى الخلف آنا ، تقدما قويا مسيطرا للدين بوصفه ناحية أولى من نواحى التاريخ البشرى ، فالاديان « ستذاب على تبادل التمثل والامتصاص لخير ما ينطوى عليه كل واحد منها . « ولا شك ان تشكيلة تؤلف بين خير ما فى جميع الاديان من عناصرهى التى ستشكل دين الانسان فى المستقبل ، وستجد البشرية انها لن تستطيع التفكير على اساس هذه الديانة او تلك وانما فقط على أساس « الدين » . ويتفق بحث الدكتور دهالا أولا فى الدين ، وما لدى الزرادشتيين من مذهب تأليهى . فان أهورا مزدا ، الرب الحكيم القدوس ، هو وحده الاصل فى كل شىء يجعل التاريخ ممكنا .

وذلك الأصل المقدس « عقل » : ومن ثم جاء عنوان القسم الثانى « العقل فى دور التطور » . وقد تعقب الدكتور دهالا ذلك التطور مع مراعاة ما حدث فى اللغة والفكر من تطور معقد وغنى ، ثم واصل بحثه متحدثا عن منجزات التربية الحديثة واهدافها . وفى هذا فضلا عن الديانة ، لمس تقدما نحو نظرة عامة وتعاون عام يشمل الناس على اختلاف اممهم . والمعرفة [عنده] لا تعرف حدودا قومية ، ولا هى تعترف بأية فوارق بين الطوائف ولا العقائد ، كما أن المثقفين فى العالم من رجال ونساء أخذوا يؤمنون بالشمولية الفكرية . ذلك بأن التربية الشاملة التى هى الهدف الذى ترمى اليه جميع الشعوب المدنة فى زماننا هى اقوى عون على النهوض بالتفاهم المتبادل والثقة والتعاطف ، المؤدية الى هدف الاخاء الشامل بين البشرية جمعاء .

ولم يحدث قط فى عمر الزرادشتية أنها صورت معنى التاريخ بأنه يقوم بوجه خاص فى المجتمع بوصفه مجتمعا . فالفرد وحده هو الذى عليه عبور الشنفات (Chinvat) أعنى الجسر لكى يمثل للحكم النهائى عليه ؛

ومع ذلك ، فانها ابرزت اهمية العلاقات البشرية وأكدتها على الدوام : فالخير بوصفه ذاك عامل على الوحدة ، وانتصار الخير فى العالم لايمكن أن يتم الا مع وجود التعاون الاجتماعى . ونتيجة لهذا قام الدكتور دهالا فى القسم التالى بمعالجة موضوع « الحياة الاجتماعية فى دور التطور » . وللعائلة كجماعة اجتماعية قيمها المميزة . بيد أن الدكتور دهالا لم يظهر تفاؤلا حول العائلة فى زماننا . اذ قال : « ان العائلة تتفكك فى أيامنا » نتيجة للظروف الاقتصادية وغيرها . وتمتدح الزرادشتية الحياة العائلية السليمة على الدوام وتسأل الله لها البركات . ثم أنه يحس من ناحيــة أخرى بوجود تقدم فى القانون والتشريع وفى تطبيق العدالة وفى الحكم السياسى . وقد أخذت دائرة تبنى الديمقراطية فى الاتساع ، وهى خير ما انتجه الذكاء البشرى من اشكال الحكم » ، اذ تزايد اقبال الناس على استخدامها . ويحتمل ان يجيء الاوان الذى تتسامى فيه الأنفس على عصر القومية . « واذن فليس من اضغاث الاحلام التافهة أن يكافح الناس راجين ان يتنفس فى مستقبل بعيد فجر يوم لا يعرف فيه الانسان أمة ولا جنسا بشريا ، وانما يمضى مستضيئا بالفكرة الرواقية عن المواطنة او الممادنة العالمية * فينشد البشرية وحدها ، يوم تســتطيع البشرية أن تدعى أن الدنيا كلها وطن لها . « وتعترف الزرادشتية اعترافا تاما بضرورة شن الحرب على العدوان ، وان تزايدت فيهم على الايام المعارضة للحرب . ولكن لم يفتهم ادراك أن المعاهدات والاستعداد للحرب ونظرية توازن القوى والدبلوماسية والامبرياليــة ، قد أخفقت كلها دون القضـــاء على الحرب . وقد كتب الدكتور دهالا فى ١٩٣٠ ، فعبر عن اعتقاده بأن هناك تقدما فى التعاون الدولى يرجى أن يقضى على الحرب .

ثم انتقل الدكتور دهالا من وجهة نظره الزرادشتية عن الآله وأنه خالق العالم والبشرية الى دراسة الحضارة . فتعقب العــلاقات بين الشرق والغرب فى سالف التاريخ ، واستعرض اختلاطهما الحاضر ، وأشار الى اسهام كل منهما فى المســـتقبل فى تشييد حضــــارة وثقافة تشــمل العالم أجمع . « ان ما أنجزته البشرية من منجزات فى غضون ما يقارب سبعة الالاف من سنى ارتقاء الانسان ثقافيا لا هى من خلق الشرق ولا الغرب وحده . فكل منهما قد أسهم — لاجرم — بميراثه الخالد للبشرية ، حيث أدلى كل منهما بما قدر عليه حسبما مكنته مواهبه الخاصة وعبقريته المميزة ... ويتوقف التطور التقدمى الذى تحرزه البشرية على الخدمات المجتمعة التى يؤديها الشرق والغرب معا .. فكل بمفرده ناقص أبتر لايقدر على نهوض بالعمل الجبار الذى يواجه البشرية . وبعد أن استعرض

---

* اذا نسب المرء الى وطن فهو مواطن ، وان نسب الى مدينة فهو ممادن كما كان الحال ببلاد الاغريق القديمة . وكما يرجو الفيلســوف الانجليزى ولز ان يحــدث فى العالم [أنظر معالم تاريخ الانسانية لولز [المترجم] .

المؤلف التطورات الاقتصادية فى التاريخ والوان التقدم المتصلة بما أصابه الناس من حسن كيان فيزيائى ، انتقل فى فصله الختامى الى اجالة الفكر فى « الحضارة التقدمية » ، وهو يرى أن ما ظهر فى التاريخ من مختلف الحضارات لم يقم بينها تعارض جذرى . وانما كل واحدة منها ، تعد على الاصح تعبيرا عن أجزاء مما يصدق عليه ضمنا مفهوم الحضارة مأخوذا بكامل معناه . فالتاريخ يعتبر الى حد ما سيرا الى الامام يمضى الى الحضارة الشاملة . « فان حدث فى عصر ذهبى ثقافى بعيد ستأتى به الايام مستقبلا ، أن اعتنقت البشرية حضارة عامة واحدة ، فلن تكون تلك الحضارة منسوبة لاى جنس واحد بعينه شرقيا كان أو غربيا ، بل ستكون خليطا من خير ما تحتويه الحضارات البشرية مجتمعة من عناصر . وبيان الدكتور دهالا عن رأى الزرادشتية فى التاريخ يقرر أنه فى نظرها يعد تقدما شاملا ، يلهمه الايمان ، بأنه بفضل سيطرة الله ، وهو الاله الحكيم ، سيتم فى النهاية بلوغ الهدف النهائى : النصر الكامل للخير .

— ٢ —

أما أفكار اليهود حول طبيعة التاريخ وموقفهم منه ، فتعبر عنها الكتب العبرانية المقدسة . وبديهى أن ما غلب من طابع تاريخى على معظم تلك الكتابات خير شاهد على مدى اهتمام اليهود بتاريخهم . ولا يدور بحثنا هنا حول مسألة تواريخ كتابة مختلف الاسفار . فان الترتيب الذى جمعت على أساسه يشير الى تتابع تاريخى بدأ بما اعتبره القوم بداية البشرية . وتدل محتويات الأسفار التاريخية وطريقة عرضها على أن اليهود كانوا على اهتمام بشىء أعمق من مجرد تسجيل الاحداث . اذ الشىء الاهم فى نظرهم من ذاك هو تفسير الاحداث من حيث اتجاهات من ورد ذكرهم فيها ، وما يدخل تحت ذلك من علاقات ضمنية بالاله . أما الاسفار غير التاريخية فلها أهميتها من حيث الافكار الجوهرية فى ذلك التفسير وفيما تقدمه من أوصاف لخير أشكال الاتجاه من الله وأصوبها وسردها للمبادىء الخلقية التى ينبغى للناس أن يعيشوا وفاقها .

ونظرة اليهود الى التاريخ تقوم أساسا وفى أوسع شمول على المذهب التأليهى .. فالطريق الى فهم التاريخ هو فكرة السيطرة الالهية . ومع أنه جاء عليهم أوان ربما سار فيه اعتقاد بان للشعوب المختلفة أربابا متفرقين ، فالذى حدث منذ عهد مبكر هو أنه نشأ بينهم اقتناع بوجود اله فقط . ومع أن الاصحاحات الاولى من سفرهم الأول وهو سفر «التكوين» ربما اعتبرها بعضهم اسطورية ميثولوجية ، فان تلك الكتب تنطوى على فكرة جوهرية هى أن بداية التاريخ البشرى انما ترجع الى الله . فهو الذى خلق الأرض بكل ما لها من خصائص تجعل التاريخ ممكنا على

ظهرها . وهو الذى خلق الكائنات البشرية فى صورة سيكوفيزيائية اى أرواح لهـا أبدان . وهو الذى أدخلهم فى رفرف من السعادة والحبور : « جنات عدن » . ولكن التاريخ يحتوى على الشر ، كما ان قصة «سقوط» آدم وحواء ، وهما أول الكائنات البشرية ، تقدم الينا تبيانا لأصل ذلك الشر. وتنطوى القصة ضمنا على فكرتين دامتا بقوة فى نظرة اليهود الى التاريخ . وأولى هاتين الفكرتين أن للانسان مطلق الحرية فى طاعة الله أو عصيانه. وابتعاد الانسان عن الله عن طريق المعصية هو أصل الشر واساسه ، كما أن جميع أنواع الشرور الاخرى تتوقف توقفا مطلقا عليها . ومع أن الله قد طرد آدم وحواء من جنة عدن ، فانه لم يباعد بين ذاته وبين البشر. اذ ذهب اليهـود الى أن الله ظـل دائما على اتصـال بالنـاس فى التاريخ . ومع أن سفر « التكوين » يرى أن من اللعنة أن يكتسب الانسان خبزه بعرق جبينه ، فان الكتب المقدسة تعود بعد ذلك فتعالج الحاجة الى العمل باعتبارها بركة ونعمة . وقد منح الله الانسان « حكمة القلب ليقوم بجميع أصناف الأعمال » . على أن الكتب المقدسة لم تعطنا أية اشارة عن اقتناع القوم بوجود أى تقدم متواصل فى التاريخ . وانما هناك ، على الأصح تعاقب للحركات : أماما وخلفا ، وأوقات الرخاء واوقات الشدائد . وقد تدخل الله فى ظروف معينة فى التاريخ . والشر وأن وصف بأنه يهبط على الانسان أصلا بسبب مغريات الشيطان [وهو روح شريرة] ، الا أن ما ورد فى الكتب المقدسة العبرانية من اشارات الى الشيطان قليل .

وتصور اليهود لله يعتبر ذا أهمية قصوى بالنسبة لرأيهم فى التاريخ . فالله روح ، ولا يمكن أن تمثله صورة مرئيـة . ومع ذلك فان الله خلق الانسان « على صورته ومثاله » . وبذا يكون الانسان روحـا ايضا ، وبهذا التماثل فى الوجود ، تستخـدم عن الله مصـطلحات مماثلة لمـا يستخدم عن الانسان . وانه صاحب حكمة وارادة ومشاعر كالمحبـة والغضب فى سبيل البر والحق . ولم يخلط اليهود بين الله وبين خليقته ولا أدعوا انهما شىء واحد : فلا العالم الفيزيائى ولا الـكائنات البشرية بأجزاء من الله . وقد تمشى حاخامات اليهود وفق مذهبهم التقليدى عندما رفضوا الاخذ بفلسفة اسبينوزا * .

وانتقل الاسرائيليون الى الاعتقاد بأنهم « شعب الله المختار » اذ سجلت الأسفار التاريخية ما فعله الله بهم وما آتاه من اجلهم . ولم يكن ذلك الاقتناع مجرد كبرياء ، أو فخار عنصرى ، وانما هو ذو فحوى دينى قاطع. اذ اخذ الله ميثاق ابراهيم ، « فاجعلك أمة عظيمة وأباركك واعظم اسمك . . وتتبارك فيك جميع قبائل الأرض » . تكوين ١٢ : ٣ . « وقد تجلى الله فى

---

* اسبينوزا ، باروخ : [١٦٣٢ — ١٦٧٧] فيلسوف هولندى يهودى الأصل فلسفته هى ان جوهرا واحدا [الله] متمثل فى كافة المخلوقات .... الخ [المترجـم]

بعض الأوقات حتى رآه أفراد معينون . فتجلى لابراهيم فى سهول ممرا ، وأظهر وجوده لموسى فى الشجيرة المحترقة على جبل سيناء . ثم انه منح الشريعة لموسى فى حادثة محددة فى التاريخ . وهو أمر تضمن بالنسبة لليهود مبدأ يعد جوهريا من حيث وجهة نظرهم حول التاريخ . والفضائل والأخلاق لم يخترعها الانسان ، فهى لم تكن مجرد نتاج اجتماعى يرتبط بالظروف المتغيرة للحياة . والاخلاق هى التمشى وفق ارادة الله ، ومبادئها صحيحة دائما وفى كل مكان . والله هو الذى كشف الفضيلة الخلقية للبشر : اذ أنهم لم يكشفوها بأنفسهم . وتلك هى ناحية رئيسية لهدايته البشر لكى يدركوا غرضه من خلقهم وخلق العالم الذى يمكن ادراكه ، والله حكم عدل وبر ، أشارت الكتب المقدسة الى بعض أحكامه فى التاريخ

وفكرة اليهود عن التاريخ ليست ولم تكن قط فى أى يوم من الأيام ذات نزعة فردية . فهى فكرة تدور حول « شعب اسرائيل اولا» ثم حول البشرية عامة . والملوك كنواب لله فى الارض عليهم العمل على زيادة رفاهية شعب الله المختار . ودعا الانبياء الناس الى البر والتقوى والاخلاص لله. ولم تدع الكتب العبرانية الى « الفرار من العالم » فى أية صورة من صور حياة الدير القائمة على الزهد . وركز على الزواج تقدير كبير وعلى الوصية لهم « بالتزايد والتكاثر » ، وطيبات الحياة الدنيا هبات من الله ينبغى قبولها بالشكر والاستمتاع بها . والاتجاه المفهوم ضمنا هو النازع نحو « هذه الحياة الدنيا » ، ومما له دلالته أن الاسفار العبرانية الأولى لم تتحدث الا قليلا عن الخلود فى معنى كونه حياة شخصية مستمرة بعد الموت . اذ أن الاشارات الى عالم آخر بعد الموت توحى بحالة من الخراب .

ولم يتأت التعبير عن اتجاهات اليهود من الحياة فى اى مكان بشكل أغنى وأوفى مما عبرت عنه المزامير . فان «المزامير» توضح تلك الاتجاهات فى صورة ليست خلقية فحسب بل دينية أيضا فى ثنايا خبرة عاطفية من نوع محدد . والاعتقاد الاساسى فى « المزامير » هو الايمان بالله . « قال الجاهل فى قلبه : ليس اله » مزمور ١٤ : ١ . « فالله هو الذى خلقنا ، ولم نخلق نحن أنفسنا » . « رأس الحكمة مخافة الله » . والزمن يجرى بأمر الله ، فالليل والنهار ملك يديه ، وهو موجود على الدوام فى جميع ما فى التاريخ من الأماكن والازمان . « أين أذهب من روحك ؟ ومن وجهك أين أهرب ؟ » مزمور ١٣٩ : ٧ ، وأين المفر من حفرتك ؟ « والله يورد أهل الشر موارد الدمار ، ولكنه يعفو عن التائب المنيب ، لانه ذو رحمة . والله يمهل المسيىء ولا يهمل ، فالنجاح الظاهر الذى ينعم به المسيء الشرير لا يدوم الا أمدا قصيرا ، ولكنه فى سريرته لا يحس بأية سعادة . « كنت فتى وقد شخت ولم أر صديقا تخلى عنه ولا ذرية له تلتمس خبزا » ... ؟ « قد رأيت الشرير عاتيا وارفا مثل شجرة شارقة ناضرة . عبر فاذا

هو ليس بموجود والتمسته فلم يوجد . » (مزمور ٣٧) . « ويكاد يكون من العسير فى كل ما خلفت لنا الديانات من أدب أن نعثر على تعبير فى مثل عمق الندم الصادق الذى ورد على لسان داود فى المزمور الحادى والخمسين : « لانى عارف بمعاصى » ـ « ومن خطيتى طهرنى » ـ ، « قلبا نقيا أخلق فى ، يا الله وروحا مستقيما جدد فى داخلى . ـ « رد لى بهجة خلاصك » وليست الخطايا مجرد خرق للعادات أو الشرائع الاجتماعية ، وانما هى زيغ عن الله . ولبلوغ الرضا فى التاريخ يحتاج الانسان الاتصال بالله . « كما يشتاق الايل الى جداول المياه ، هكذا تشتاق نفسى اليك يا الله . عطشت نفسى الى الله . » مزمور ٤٢ . ان روحى لتظمأ الى الله » .« والمستعان الاكبر هو الله لا الناس ، ومع الثقة » به « لا ينبغى أن يخالجنا اى خوف من الناس . « فالله لنا ملجأ وقوة » مزمور ٤٩ . « أن لم يبن الرب البيت ، فباطلا يتعب البناءون ، وان لم يحفظ الرب المدينة ، فباطلا يسهر الحارس . (مز . ١٢٧) « وأخيرا هو الذى » يحكم الامم « ويمكنهم من بلوغ الخير الذى يستحقون . وكل من صلحت صلاته بالله ، فصلحت بالتبعية صلاته باخوانه وبالعالم المادى ، فحالته غبطة ومسرة تؤدى الى ثنائه على الله . «باركى يا نفسى الرب» . وآخر آية فى المزامير بترتيبها الحالى هى : « كل نسمة فلتسبح الرب » . ولكن حياة الانسان على هذه الارض قصيرة . فأيام الانسان كالعشب الذى يذبل بغاية السرعة، «فهى كالدخان يظهر قليلا ثم يضمحل» ،ومع ذلك فان الزامير لاتركز التوكيد على أية فكرة تتعلق بالدار الآخرة ولا الحياة المستقبلة . أجل انها تصبح مرة : « انما الله يفدى نفس من يد الهاوية لانه يأخذنى . « مز . ٤٩ : ١٥

وتستمسك الكتب المقدسة العبرانية فى كل جزء منها بأن الآلام تجىء نتيجة للخطيئة . ولكن هل يمكن تعليل جميع ما ينزل بالناس من آلام بهذه العلة ؟ تلك هى المشكلة التى يدور حولها « سفر أيوب » ، وهى ذات أهمية من ناحية النظرة التأليهية اليهودية الى التاريخ . فان أيوب كان رجلا متمتعا بأجود صحة ويعيش هانئا بالسعادة بين زوجته وأولاده ، وقد اوتى ثروة طائلة واودعت نفسه الفضيلة الكاملة والاخلاص لله . وبدت طيبته الروحية ورخاء حاله فى الدنيا كأنما يمضيان معا . ثم شاءت ارادة الله فأذن بحرمانه من سعادته الارضية وبانزال آلام السقام ببدنه . والقلة القليلة التى ذهبت للتحدث معه اصرت على أنه مادام العذاب والخطيئة متلازمين ، فلابد أن يكون آثما قلبه . ولم يستطع ايوب تقبل ذلك الرأى على اعتبار أنه يشمل الحقائق كلها . فانه لم يكن على استعداد لاعتبار آلامه عقابا بصورة مطلقة . فانه وقد رأى الخير والطيبة الخلتين الغالبتين عليه ، امتلأت نفسه بالحيرة ووقر فى نفسه اليأس المبين . ومن ثم تقبل الفكرة الذاهبة الى أنه وأن يكن مستمسكا بالفضيلة ، فان ارادة الله شاءت له ان يكابد الآلام . فاستمسك بما جبل عليه من بر وصلاح : وأخذ يسعى نحو ربه : « من يعطينى ان أجده فآتى الى كرسيه » . وقد رأى وهو غارق فى حالات يأسه أن : « الانسان مولود المرأة قليل

الايام وشبعان تعبا » ، فهو « يولد للمتاعب » . ويعرض لنــا « ســفر أيوب » الرأى القائل بأن الانسان فى التاريخ يكابد آلاما لا ترجــع الى خطيئته . فان المتحدثين مع أيوب استمسكوا بتلك الفكرة لكى يطعنوا فى عدالة الله ، وكان التمسك بها هو بالذات خطيئة أيوب . ومع ذلك ، فقد ظهر خطؤهم حين رد الله أيوب الى رحاب السعادة . ويتضمن « سفر أيوب » رفضا قاطعا لكل من طريقة تصور التاريخ عند الانسانيين واللذيين على السواء . ففى التاريخ يوجد الالم الذى الهدف منه تقــوية الخلق وتحويل وجوه الناس نحو الله . وتتناقض هذه النظــرة اليهودية والمبدأ الهندى المتمثل فى « شريعة كارما » . وتثار المسألة على هذا الوجه : « اذا مات انسان ، أهو سيعيش حياة أخرى « لا يمكن الانسان أن يقدم جوابا مؤكدا عن ذلك .

على أن « سفر الجامعة » أو « الواعظ » ربما عبر عن فكرات مفكر فرد، وربما أمكن وضع تفسيرات مختلفة لأفكاره تلك ، وربما لم يشاركه فيها معاصروه أو كثير ممن أعقبهم بعد ذلك من اليهود . لقد صرح « الجامعة » بأن « الكل باطل » فأطلق هذا الوصف على تفاصيل الحياة الدنيوية . وربما أخذ ذلك على انه تعبير عن أن جميع ما يمر فى تاريخ الناس من خبرة زائل . فهو — شأن ماركوس اوريليوس — يعتبر التاريخ واحدا لا يتغير على الدوام . « ما كان فهو ما يكون ، والذى صنع فهو الذى يصنع ، فليس تحت الشمس جديد » . « وينبغى ممارسة التاريخ على اختلاف أنواعه واحواله فى أثناء مضيه قدما . « لكل شىء زمان ولكل أمر تحت السماوات وقت » . « وينزل العقاب بالمسىء الطالح . وتنزل الآلام والموت بالصالح المستمسك بالفضيلة ايضا . وقــد سن « الجامعة » نغمة من التشـــاؤم العميق حين قال : أن يوم الموت خيــر من يوم الميــلاد . فالــكل تراب والــكل يئول ترابا . ومن هــذا فان القارىء السطحى هو وحده الذى يمكنه فهم الكتاب على أنه متشائم تماما فيمــا يتعلق بهذه الحيــاة . ولكن « اجــامعة » لم يدع الى « حياة زهــادة » تنكر الدنيا أو يدافععنها . ومعانمتاع الحياة غرور وطيباتها باطلة بمعنى أنها زائلة ، فأنها شىء يجوز بل ينبغى الاستمتاع به ، فانها هى الجزاء على الفضيلة كما أنها هبة من الله . « اذهب كل خبزك بفرح امض فى طريقك، واشرب خمرك بقلب طيب » . « وايضا كل انســان اعطاه اللــه غنى ومالا وسلطة عليه حتى يأكل منه ويأخذ نصيبه ويفرح بتعبه فهذا هو عطية الله . » الجامعة ٥ : ١٩ « وينبغى للانسان التماس الاتصال بالله الدائم الابدى . والاخلاصلله يستطيع منحالانسان رضا مقيما . « فلنسمع ختام الأمر كله : « اتق الله واحفظ وصاياه ، لان هذا هو الانسان كله . لان الله يحضر كل عمل الى الدنيوية على كلخفى انكان خيرا أوشرا . »» (جامعة ١٢ : ١٣) واخيرا « فيرجع التراب الى الارض كما كان ، وترجع الروح الى الله الذى أعطاها . » (جامعة ١٢ : ٧) .

على انه حتى التاريخ المبكر نفسه لشعب اسرائيل كان حافلا بالحروب والنكبات وكان الانبياء يفسرون تلك الاحوال على أنها نتائج عدم الاخلاص لله ، وعدم العمل وشريعته وعدم جعل عبادته المحور المركزى للحياة . وكان الدفع بأن ما يكابدونه من آلام ، انما يرجع الى الاثم والخطيئة ــ يطبق عليهم كشعب ولا ينطبق على افراد مخصوصين الا بدرجة اقل . اذ الرأى السائد أن الآلام كانت شيئا لابد منه لهم لكى يدركوا أنهم « شعب الله المختار » ، وان لهم رسالة شاملة . فان أشعياء الثانى لفت أنظارهم الى ذلك : « أنا الرب قد دعوتك بالبر فأمسك بيدك وأحفظك وأجعلك عهداً للشعب ونورا للامم ، حتى تكون خلاصى الى نهاية الارض . » وربما جاز لنــا أن نرتاب فى أن اليهود بعامة قد جاهدوا جهادا واعيا فى سـبيل جعل تلك الرسالة الهدف المسيطر على تاريخهم . وقد آمن كثير بمجىء مسيح « مسيا » بشخصه . وهم يعتقدون أن الهدف من التاريخ هو انشاء مملكة مسيانية ، مملكة لو أنهم ماتوا قبل قيامها ، لتبوأوا فيها أماكنهم بوساطة بعث اجسامهم . هذا وأن أصول العقيدة اليهودية على ما صاغها ابن ميمون (١١٣٥ ــ ١٢٠٤ للميلاد) وهى المقبولة بوجه عام بين اليهود السلفيين منذ زمانه ، لتتضمن هاتين الحقيقتين : [١] ، « ان المسيا وان تأخر سيجىء دون ريب » . ــ (٢) : « سيكون نشور الموتى فى الوقت الذى يشاؤه الخالق . »

وقد تضمن الاعتقاد المسيانى شيئا من التغير فى موقف اليهود فيما يتعلق بالتاريخ : حيث أصبح المستقبل يلقى التفــاتا أكثر . اذ أصبحت الأهمية الرئيسية للتاريخ لا تنحصر فى خبراته الحاضرة ، بل تنحصر فى المستقبل الذى سيترتب على المملكة المسيانية . ولا شك أن من المسائل الممتعة تعرف الوقت الذى بدا فيه اليهود بأن يهتموا اهتماما قاطعا بفكرة حياة مستقبلة والمؤثرات التى دفعتهم الى ذلك . على أن ما أصابهم على الدوام من كوارث ، وربما أيضا عدم ظهور مملكة المسيا ربما اقتادت البعض منهم الى الاعتقاد بأن تلك المملكة ستكون فى عالم آخــر . ورغم ذلك فانه حتى فى الوقت الذى اخذ فيه اليهود يكثرون من التعبير عن الاعتقاد فى الخلود . كان لديهم مع ذلك اصرار على اضفاء التقدير التــام على طيبات هذه الحياة . وقد اشار كاتب سفر الحكمة [Ecclesiasticus] * من الاسفار المحذوفة الى أنه فى الامكان الاستمتاع بالتاريخ الدنيوى ، مع الحكمة والطيبة . ومع انه لم يعالج فكرة الحياة المستقبلة الا قليلا فانه كتب : « ان المعرفة بوصايا الرب هى شرعة الحياة ، وكل من عمل بما يرضيه سيتلقى ثمرة شجرة الخلد ، وورد فى « حكمة سليمان » : « وذلك أن الرب خلق الانسان ليكون خالدا ، وجعله صورة من سرمديته . » وعلى هذا النحو نفسه ؛ يصرح سفر اسدراس الثانى بأن : « الحياة الحاضرة ليست هى

* هو أحد الاسفار الستة عشر المشكوك فى صحتها فى العهد القديم ، وتسمى بالاسفار المحذوفة [المترجــــم] .

النهاية ... ولكن يوم القيامة سيكون نهاية هذا الزمان ، وبداية ما سيأتى منخلود .. «وفى١٧٩٩ صرحدافيد فريد لاندر فىجمعية مناليهودالمثقفين فى برلين بأن اليهودية ليس فيها الا ثلاثة مبادىء جوهرية : مبدأ الله ومبدأ خلود الروح ، ومبدأ رسالة التقدم نحو الكمال والتطلع اليه . والتأم فى بتسبرج مؤتمر لليهود فى ١٨٨٥ واتخذ موقفا مماثلا لهذا ، ولكن مع اعادة التأكيد على رسالة اليهود العامة الشاملة فى التــاريخ . « نحن نتمسك بأن العقيدة اليهودية قد حافظت بين ما لا آخر له من صنوفالكفاح والمحن . وفى ظروفالعزل المفروض عليها ــ علىفكرة الله هذه ، حفظتها ودافعت عنها بوصفها الحق الدينى المحورى للجنس البشرى . « واعلنوا انهم يؤمنون بدلا من الاعتقاد بمجىء مسيا بشخصه : « برجاء مسيانى فى اقامة مملكة الصدق والعدل والسلام بين الناس » . ثم راحوا وقد رفضوا مبدأ البعث بالجسد ، يعلنون ايمانهم بخلود الروح . وقد اعتقد كثير من اليهود ان أكبر كارثة حلت بهم فى تاريخهم جــاءت يوم فقدوا استقلالهم نهائيا كأمة واصبحوا مشتتين من ارضهم الأصلية ، ورأى بعض اليهود العصريين أن تشتت اليهود لم يسمح به الله فحسب بل جاء منه قصدا رغبة منه لهم فى أن ينفذوا رسالتهم الدينية باعتبارهم « الشعب المختار » . وفى ظنهم ان استمرار اليهود البارز أمد ما يقارب الالفين من السنينرغم حرمانهم منكل سلطانسياسى ، يعتبر حقيقةهامة فىالتاريخ. فان نفوذهم الدينى الواسع والعميق واضح معلوم . وقد نشأتالمسيحية بين اكناف اليهودية ، وقياسا على ما ورد فى القرآن الكريم ، فان الاسلام ربما كان مدينا لليهودية اكثر مما هو مدين لاية عوامل اخرى فى بيئة محمد [صلعم] . وقد بلغ اليهود حين تقبلوا بالايمانفكرة ان هذا العالم منصنع الله ــ بلغوا القمة فى كل نواحى الثقافة .

ويعد الكاتب كلود مونتيفيورى ، من اشهر علماء اليهــود فى العصر الحديث . وقد أورد ذلك الكاتب دلائل تدل على نظرة الى التاريخ ، ان كانت عصرية فانها يهودية روحا وأساسا ، وذلك فى كتابه الذى اسماه « معــــالم اليهـــودية المتحـــررة [Outlines of Liberal Judaism ١٩١٢] . وقد تقبل ذلك الكاتبالتصور السلفى التقليدىعن الله بوصفه روحا شخصية ، ولكنه ذهب الى انه « يتصرف فى تاريخ الانسان وله فيه هدف . «فالتاريخ الدنيوى له قيمته فى حد ذاته ، كما انه يعد ايضا تمهيدا لحياة مستقبلة . وهو يكتب ايضا : « نحن نعتقد ان الجنس البشرى قد تقدم ولا يزال يتقدم بصورة ان كانت وئيدة فهى على كل حال اكيدة ــ من بر هزيل الى بر دسم غنى ، ومن فكرات ادنى واشد فجاجة واكثر خطأ حول الله ، الى فكرات عنه اعلى وانقى واصدق . ومن أجل نفاذ اهدافه فى التاريخ ، يهب الله شعوبا وافرادا معينة قدرات مختلفة وينوط بهم اعمالا مختلفة . وهكذا كان اليهود « شعبا مختارا » ، لم يجر اختياره ليحرز النجاح والغنى او القوة او وفرة العدد ، ولم يجر اختياره من اجل الفن ولا العلم ولا الفلسفة ، ولكن جرى اختياره ليتعلم ويساعد على نشر

المبادىء والخبرة الحقة عن الله والبر ، وعن علاقة الانسان بالله وعلاقة الله بالانسان . « وكان مونتيفيوري ممن يعتقدون بأن « بقاء الجنس اليهودى » ليس وليد الصدفة : « فانه لم يتم دون ارادة الله ونيته » . وذلك أن جوهريات الأخلاق والدين كما تعبر عنها الديانة اليهودية أصول عامة شاملة . ولكن اليهود جنس مثلما انهم انصار دين ، وهو يبدى أسفه لأن بعضهم أشد انشغالا بالمسألة الاولى : وهى الجنس ، منهم بالمسألة الثانية : وهى الدين . وبهذه الخلة يظهرون انهم لم يقدروا بدرجة كافية ما لديهم من صفة الشمول . وقد عبر عن رأيه بأن اذاعة جوهريات الدين اليهودى تمت على يد المسيحية والاسلام اكثر منها على يد اليهود . ومع ذلك ، « فان المسيحية لا تبدو لليهود سوى مرحلة فى اعداد العالم لتقبل يهودية نقية مصفاة متطورة ومتجهة الى الشمولية والتعميم » .

- ٣ -

نشأ الاسلام ببلاد العرب فى القرن السابع الميلادى بين مجتمعات لها نحل دينية محلية . ويعتقد المسلمون السنيون بأن الاصل فيه وحى أنزل من الله رأسا الى النبى محمد [ص] . وقد يكون لبعض العلماء الغربيين آراء شتى حول ما ورد من قصص آدم ونوح وابراهيم ويعقوب ويوسف وموسى وهارون وداود فى القرآن الكريم ، فضلا عما ورد فيه من اشارات الى بعض المبادىء المسيحية . وربما استطاع المؤرخ ان يعتقد فى هذا الشأن ما يعتقده . بيد أن المسلمين السنيين يعتقدون انه قد اوحى به بأكمله من الله ، وانه الوحى الكامل المنزه وخاتم الاديان للناس اجمعين . ولا يعتقد المسلمون ان النظرة الاسلامية الى التاريخ قد تم التوصل اليها عن طريق التأمل فى حقائق التاريخ الفعلى . ولكن الطريقة التى ينبغى للناس ان ينظروا بها الى التاريخ على ما هو متضمن فى القرآن ، هى التى توجه التفاتا كثيرا الى ما كان يعتبر هو التاريخ فى اثناء نزول القرآن واذاعته على الناس . ولكى يؤكد القرآن ما انطبع فيه من اتجاه من التاريخ ، تجده يقدم امثلة من التاريخ الحقيقى ليبين ان التاريخ يتطابق مع ما جاء به تنزيله . « قل سيروا فى الارض فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين » . [٦٩ : النمل]

« والله » فى الاسلام هو المركز والاساس . والمفهوم الذى يتصوره الاسلام عن التاريخ يقوم على مبدأ التأليه . فالله ذات ، هو روح فردية ، وعبارتهم المأثورة أن : « لا اله الا الله » لم يقصد منها ان تكون مجرد اعلان بالمعارضة لاى شكل من اشكال الشرك ، بل أن تكون ايضا معارضة لوضع اى شىء او اى فرد آخر فى مثل منزلته الرفيعة فى حياتهم . ومع ان من كتبوا عن الاسلام من علماء الغرب قد اكدوا ما لله من قوة مسيطرة تماما ، فان كل « سورة » من سور « القرآن » تقع فى رأسها عبارة : «بسم

الله الرحمن الرحيم » . ومن الصفات الكثيرة المنسوبة اليه [تعالى] ثلاث أبرزهن جميعا : رحمته وقوته وحكمته . وهو موجود لا موجد له ، ابدى أزلى موجود فى كل مكان ، كريم ذو جلال ومجيد حميد . والهدف الرئيسى من القرآن هو جمع الناس الى التنبه الى علاقاتهم بالله . فالانســان لا يستطيع مطلقا الفرار من الله فى التاريخ ، ولكنه تعالى لم يجىء فى التاريخ فى صورة كائن جسدى . وينكر القرآن انكارا قاطعا المبدأ القائل بأن يسوع هو الله متجسدا ، بل لقد ندد بذلك أكثر من مرة . فقد خلق الله عيسى « من التراب » ، « ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل » . وقد ارسل الله النبيين وانزل الكتب المقدسة لهداية الناس : فموسى وعيسى نبيان ، كما كانت الكتب المقدسة العبرية والمسيحية تنزيلا ، كل فى مرتبته . ومحمد هو خاتم الانبياء وسيد المرســلين . ومنذ الســاعة لا يجوز ان تحصــل البشرية على هدايتها فى التاريخ الا من القرآن ، ويتم الاتصال الشخصى بالله فى الصلاة . ومن ثم فنقطة الدوران الرئيسية فى التاريخ هى نزول القرآن .

وقد خلق الله العالم الفيزيائى بكل ما حوى من نواميس مطردة ومن خصائص اخرى تيسر حدوث التاريخ البشرى ، وتضفى عليه دلالته واهميته . فالعالم الفيزيائى لم يخلق عبثا « وما خلقنا السماوات والارض وما بينهما لاعبين » ، ولكن لغاية جادة « الا بالحق » وعالم الطبيعة ليس ثابتا بصفة نهائية : فالله قادر أن يخلق باستمرار . « يزيد فى الخلق ما يشاء » . والله حين خلق الليل والنهار واوجد تعاقبهما قد جعل الحياة مؤقتة للبشر . والوقت على مايعرفه الناس جميعا حقيقة صادقة عندهم وعند الله . وقد خلق الناس ارواحا وهبها الاجساد فى هذه الحياة . ويشير القرآن الى ان الله قد فضل الناس تفضيلا خاصا . فاختار الله آدم : « ان الله اصطفى آدم » ثم اتجه اليه وهــداه . وجعل الانســان خليفــة له فى الارض . وربما اتصل الناس بالله فى قلوبهم بعلاقات روحية . وقد دار جدل كثير حول مذهب « الاختيار » وهل هو مما يعلمه القرآن أم لا يعلمه . ولكن ينبغى الا يغيب عن أذهاننا أن القرآن كتاب دين ، وانه ليس كتابا يجمع مبــاحث نظرية فلسفية خاصة . فهو يحتوى على الاعتراف بكل من سيطرة الله وحرية الاختيار عند البشر ، ولكنه لا يبحث بطريقة تأملية ، كيف يمكن الجمع فكريا بين هذين الأمرين . فهو يؤكد ان الله يسيطر على كل شىء : ونفخ فى الروح سجيتها : « ونفس وماسواها فالهمها فجورها وتقواها » ولكن القرآن من اوله لآخره يؤكد استخدام « الاختيار » تأكيدا كبيرا . وليس الله بظلام للمذنبين : « ولكن انفسهم يظلمون » . « ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون » . .

ورعاية الاسلام للفرد واهتمامه به بالقدر الوافى شىء واضح تماما . وهو يصر ايضا على الاهتمام بالجماعة الاجتماعية بوصفها ذاك . والله يصدر حكمه على الأمم . ويشير القرآن فى مواضع كثيرة الى القرى التى ازدهرت او اهلكت بما قدمت يداها من طاعة او عصيان للسنن الخلقية التى

يعبر عنها القرآن . ونذكر هنا عبارة ننقلها عن الآنانية تنطبق على الاسلام نصها : « ان تاريخ العالم هو حكم العالم على الامور . « فكل شعب يحصل فى النهاية على مايستحق ، وذلك لان الله يحكم بين الناس بالبر . وكثيرا ما اتهم المسلمون بشن الحرب لنشر دينهم . ولكن مدى صدق هذه الدعوى امر يرجع الفصل فيه الى المؤرخين المحترفين . ومع ان المتعلمين من المسلمين العصريين يحاجون ان الاسلام يدعو الى الحرية فى اعتناق العقيدة ، فان القرآن يدعو الى معارضة كل من تتعارض عقيدتهم مع الاسلام وهو يحض اتباعه على القتال « فى سبيل الله » ، اى فى سبيل ما يتطابق مع تعاليم القرآن . ولابد من محاربة الشر . ويعتبر القرآن بأن بعض الشر يرجع الى الناس أنفسهم ، وان بعضه الآخر يرجع الى ارواح شريرة من غير الناس . وكبير هؤلاء هو ابليس ، الذى خلقه الله ، فارتد عنه باختياره « ففسق عن أمر ربه » . وصرح ابليس بأنه سيغوى الناس بالشر ويضلهم عن الصراط المستقيم . وغواية الناس هذه يستخدمها الله الى حد ما على الاقل للنهوض باخلاقهم . اذ يقول القرآن « ونبلوكم بالشر والخير فتنة » [٣٥ الانبياء] . فلولا ذلك الاغراء لم يمكن حصول الانسان على اى منجز خلقى ذاتى . كما ان الله يبتلى بعض الناس « بالمحن والكوارث حتى يذلوا انفسهم » .

واتجاه الاسلام من التاريخ ، اتجاه يقوم على المذهب التحسنى [Meliorism] فمتى تزايد اقبال الافراد والشعوب على الطاعة لارادة الله ، تحسنت الامور ، ويتمسك المسلمون بأنهم فعلوا ذلك فى الماضى ، وسيواصلون فعله فى المستقبل ، وذلك لان الاسلام هو الذى سيفوز بالظفر فى النهاية . والله يأمر بالعدل والقسطاس ، كما ان التاريخ أوضح فعلا ان الظالمين لن يفلحوا فى نهاية الأمر .والاسلام دين شمولى جعل للناس كافة . . « ولله المشرق والمغرب ، فأينما تولوا فثم وجه الله » . ولا يقاس الحكم على وجود التقدم أو عدمه بظواهر المدنية ، ولكن بأحوال نفوس الناس ، وأخلاقهم واتجاههم من الله . وتدريبا على تلك الغاية ، يطالب القرآن المسلمين بالصوم . فهو احد أشكال ضبط النفس ، وهو يقوى الخلق ، ويحول الناس عن فرط الانشغال بمتاع الحياة الدنيا . ولما كان بلوغ الغاية الاسلامية ليس من الامور السهلة المرام ، فان القرآن لا يبرح يحض على الصبر ويمتدحه . ان الله مع الصابرين . ولما كان المذهب التحسنى فى الاسلام متأصل الجذور فى عقيدة تأليهية ، فان ذلك الدين يصر على ان عون الله شىء لابد منه لبلوغ التحسن . وربما لم تكن الذنوب القديمة عائقا يحول دون التقدم فى المستقبل ، وذلك لان الله سيمنح مغفرته للتائبين ، ويعينهم فى جهادهم فى سبيل الخير . ومع ذلك، فان الهدف النهائى ليس دنيويا : فان حياة أخرى فى الآخرة مفتوحة الابواب أمام الانسان . وعلى النقيض من بعض المعتقدات الشرقية الأخرى ، فان الروح ليست فى حد ذاتها أزلية عند الاسلام ، بل كانت لها بداية ، كما انها لم تعش حيوات أخرى تسبق مولدها الوحيد على الارض . وبعد الموت يحتفظ الانسان بوجوده كفرد شخصى . فكل آراء أخرى حول حالة النفس

بعد الحياة الدنيا ، كما هو وارد فى كتابات بعض الصوفية ، تعتبر مروقا وهرطقة فى الاسلام . والمؤمنون متأكدون من الحياة فى الدار الآخرة : فهى شىء يعد به القرآن الذى هو وحى من الله وتنزيله . وقد خلق الله الفرد ، وهو تعالى القادر على المحافظة على روحه بعد الموت . وخلق الله للناس أبدانا ووضعهم فى العالم الفيزيائى ، كما ان الحياة فى هذه الأرض قد تكون طيبة ، كما ينبغى الاستمتاع بها . ولكن الذين يقنعون بهذه « الحياة الدنيا » ، يقعون فى النهايةفى الخسران المبين . فالدار الآخرة « خير وابقى » .

وأقبل المسلمون على كتابة التاريخ بوفرة . ذلك انهم قد شاقتهم حياة زعمائهم ، الدينيين منهم والدنيويين ، كما أعجبتهم حروبهم وتأسيسهم لقوتهم السياسية . واهم مؤرخى المسلمين وفاء لغرضنا ابن خلدون [١٣٣٢ ــ ١٤٠٦ للميلاد] . وقد أسماه بعضهم مؤسس علم التاريخ ، لأنه ذهب الى ان التاريخفرع نوعىمن المعرفة يهتم بكامل مجال الظاهرات الاجتماعية للتاريخ الفعلى ، وبكشف المؤثرات المختلفة التى تعمل فيه ، وباستمرارات الاسباب والنتائج ، وبالمكوناتالفيزيائية والنفسية ، ولم يكن التاريخبالنسبة اليه مجرد تسجيللحوادث ، بل وصفا للعلاقاتالاجتماعية الداخلية والخارجية . وشهد القرن الرابع عشر فى العالم الاسلامى انحطاط الفلسفة عن المستوى العالى الذى بلغته فى القرون السابقة . اذ انتشر بين الناس ضرب من عدم الثقة فى التأملات العقلانية . وكان ابن خلدون ممن اسهموا فى هذا الارتياب ولم يبحثوا عن اى عون يلتمسونه فى الفلسفة التقليدية . بل تراه قد التفت الى ما اعتبره حقائق التاريخ التجريبية . وقد ظن الناس فى بعض الاحيان انه ممن آمنوا « بالمذهب الطبيعى » ، وان اشاراته الى القرآن بعيدة عن الاخلاص ، وان القصد منها وقاية نفسه من اضطهاد المؤمنين المتحمسين . ولكن الأرجح ان هذا غير صحيح . فان ما كتبه كان المقصود منه ان يكون بيانا عن المادة التاريخية ، يكون من الدقة الواقعية بالمنزلة التى يمضى فيها فى « ظل الله » .

وقد لاح أحيانا ان ابن خلدون يشير الى ان مجرى التاريخ يعتمد على ظروف البيئة اكثر مما يعتمد على المناشط الحرة للافراد . ولكنه لم يظهر فيما كتب بأنه شديد التمسك بالحتمية [Determinism] . فانه اعترفبالأدوار التىيقوم بها الافراد . كما ذهبفىبعض الاحيان الىانوجود نمط او نموذجمتكرر فىمجرىحياة الامبراطوريات [الدول] ، انما يرجعالى طبيعة الاستجابات البشرية . فالدولة قد تأسست بفضل قوة بأس أحد الأجيال ، وجاء الجيل الثانى فشد أواصر بنيانهاواستمتع بقيمها ، مع الانغماس فى اللذات . فاما الجيل الثالث ، فانه هبط الى درك الضعف حتى قهر وسقط . وقد تعقب ابن خلدون ما يقوم بين تواريخ مختلف الشعوب من فروق ، وأرجعه الى بيئتهم الطبيعية ومناخهم وطبيعة أرضهم الى غير ذلك من العوامل . وهو يرى أنهم على نحو مرتبط ببيئة كل منهم

الخاصة تقدموا قليلا أو كثيرا من حالة ساذجة الى حال المدنية [التى يسميها العمران] ، وطوروا ما اختصوا به من أنواع الصفات العنصرية أو الاقليمية . وقد اضطر كل شعب ، التماسا للمحافظة على بقائه ورخائه ، الى استثمار كل ما أمدتهم به أرضهم وزمانهم . وأبدى ابن خلدون تقديرا عظيما لاستمرارات الاشياء آمادا معينة من الزمن . ومثل هذا النوع من التكهن الذى رأى انه ممكن بالنسبة للمستقبل ، كان بالنسبة للأحوال التاريخية مماثلا بدرجة كافية لأحوال الماضى والحاضر كما عرفهما . وقد أكد ابن خلدون النواحى الاجتماعية للتاريخ ، وعالج الافراد ، وما أصابهم من حظ سعيد ومحن ، بوصفهم داخل حياة المجتمع الجماعية والمشتركة . ولم يستطع بداهة أن يغفل حقائق الدين فى المجتمع ، فأعار النبوة التفاتا كبيرا ، كما أعار اهتماما لتأثيرات من أوتوا خبرة دينية ناشطة من الأشخاص . على أن معالجته للتاريخ لم تقم صراحة على أساس وجهة نظر « التأليهية » الاسلامية ، فانه لم يشر الى ان فى التاريخ عرضا الهيا ؛ كما لم يشغل نفسه بفكرة تدور حول هدف أقصى.

على انه يمكن استنتاج طبيعة التاريخ ومعناه كما يتصورها مسلم معاصر ، من كتاب ألفه محمد اقبال ، وهو هندى درس العلم ببلاد الغرب ووضع فى اعتباره فلسفاته وطرائق حياته . واسم الكتاب « اعادة تكوين الفكر الدينى فى الاسلام * » [١٩٣٠] .

ومع أن المؤلف لم يسم نفسه بالمثالى ، وهى كلمة قد تكون مضللة بما لها من متعدد المعانى ذات الظلال والتضمينات فى بلاد الغرب ، فانه رفض الفكرة القائلة بأن المادة جوهر مميز ، وتمسك بأن الحقيقة روحية محضة . وللمعرفة ثلاثة مصادر ، تؤدى كلها الى اللــه . فهناك المعرفة بالعالم المادى عن طريق الحواس ، والمعرفة بحقائق التاريخ التجريبية ، ومعرفة الله عن طريق الكيان الباطنى للانسان فيما يمكن تسميته بالخبرة « الدينية » أو « الصوفية » . وآخر هذه المعارف شىء طبيعى للانسان ، وهى أهمهن جميعا لديه . والهدف والقيمة الرئيسيان فى التاريخ ، هما الاتصال الدينى بالله . والغرض من القرآن هو : « ايقاظ ما فى الانسان من مشاعر سامية عن علاقاته المتعددة الجوانب بالله والكون » . ومع ذلك ، فليس هناك تعارض أساسى بين ما هو دينى ، وما هو دنيوى . « ففى الاسلام ، ليس الزمنى ولا الروحى بفلكين متمايزين ، كما أن طبيعة أى عمل مهما يكن فحواه دنيويا ، انما يحددها الاتجاه الفكرى الذى يغلب على القائم به فى أثناء قيامه بعمله » . غير ان الحقيقة القصوى حسبما يذكر القرآن ، حقيقة روحية ، كما ان حياتها انما تقوم فى نشاطها الزمنى . فالروح تجد فرصها فى الطبيعى والمادى والدنيوى .. وهذا المقدار الضخم

---

* اقبال محمد (١٨٧٣ - ١٩٣٨) شاعر فيلسوف باكستانى تعلم فى جامعات الهند وانجلترا والمانيا (المترجم) .

The Reconstruction of Religious Thought in Islam

من المادة يشكل للروح مجالا تدرك فيه ذاتها . فكلها أرض الله . أو كما عبر النبى [ص] عن ذلك بأجمل عبارة : حيث قال : « جعلت لى الأرض مسجدا » .

ويصر اقبال على ان الفكر الاسلامى يتصف « بالمناهضة للمذاهب الكلاسيكية » ، وذلك على الرغم من تأثر بعض فلاسفة الاسلام بالفكر الكلاسيكى اليونانى والرومانى . ذلك ان طريقة مقاربة الاسلام للمسائل الفكرية ، تجريبية او اختيارية ، كما انها تتعارض والتجريد الفكرى . وأهم من ذلك أو يكاد ، رفض الاسلام للمحاولات الفلسفية اليونانية ، التى تتجه الى المعارضة فى حقيقة الزمن . اذ ينطوى التاريخ على الزمن . ويتقبل الاسلام الزمن ، باعتباره حقيقة . ويؤكد اقبال مضمون ما ورد فى القرآن من قوله تعالى : « وهو الذى جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا » [٦٢ : الفرقان ٢٥] ، وهو يتناول بالبحث ما كتب فى الغرب حول الزمن ، ويصف مختلف الآراء التى ذهب اليها المفكرون على طول تاريخ الفكر الاسلامى ، ولكنه عاد فى النهاية فوافق على النتيجة التى وصل اليها عالم من علماء الاسلام ، درس جميع النظريات التى بسطت قبل زمانه . فان فخر الدين الرازى * كتب يقول : « لم أستطع حتى الآن أن أصل الى أى شىء حقيقى فعلا فيما يتعلق بطبيعة الزمن » . ذلك أن العقل العربى ، وهو عقل واقعى ، لم يستطع أن يعد الزمن شيئا غير حقيقى مثلما فعل اليونان .

والتاريخ شأن من شئون الافراد . « والحياة معناها امتلاك نطاق معين ، أى فردية محسة . » والانسان بما له من كيان ذى وعى ذاتى مضطر أن يخاطر بالصراع مع الغير . وقد أصر اقبال على التلقائية الفردية . وليس « للخليقة » من معنى لدينا الا لانا نحن انفسنا أوتينا القدرة على المبادأة بالاعمال . « فان كان التاريخ يعد مجرد صورة فوتوغرافية تعرض أمامنا بالتدريج ، وتمثل ترتيبا للاحداث محددا من قبل ، فلن يكون فيه مجال للجدة والمبادأة . « ويتسم التاريخ فى تصور الاسلام بالديناميكية قطعا . فالله له قدرة خلاقة لا انقطاع لها . فكل نظرية عن سابق علمه تحدد حريته ، نظرية مرفوضة . ومع ذلك ، فقد كثر على طول التاريخ الاسلامى قبول الناس لما يسميه اقبال باسم « مذهب [الجبرية] * وهو الاستسلام المخزى للقضاء والقدر . » ولا مراء أن اتباع الناس لمبدأ « القسمة » هذا وذيوع انتشاره بينهم ، انما يرجع كما كتب اقبال الى أمور : « منها الفكر الفلسفى ، وضرورات الأوضاع السياسية ، ومنها ما أصاب دافع الحياة من تناقص تدريجى

---

* فخر الدين الرازى : [١١٤٩ — ١٢٠٩] متكلم وفيلسوف ومفسر للقرآن معارض للمعتزلة [المترجم] .

* الجبرية : [Fatalism] مذهب من يرى أن كل ما يحدث للانسان قد قدر عليه ازلا . فهو مسير لا مخير [المترجم من المعجم الوسيط]

فى قوته ، ذلك الدافع الذى كان الاسـلام فى الأصل هو صاحب الفضل فى بثه بين اتباعه » .

على أن اقبال لم يعر شرور التاريخ فى كتابه من أوله لآخره الا أقل قسط من عنايته ، كما لم يجر البتة اى تأمل منتظم فى مشكلة الشر . وقد ناقش ماورد فى القرآن عن سقوط الانسان ، وذهب الى أن ذلك « لايعنى أى فساد خلقى » . وكانت قصـة عصيان آدم لامر ربه أول أحداث الاختيار والحرية ، وذلك هو السبب — فيما يروى القرآن — فيما قوبلت به تلك الخطيئة من غفران . وفوق هذا فان القرآن لايعالج « سقوط » آدم كأنما هو حادثة معينة من أحداث التـاريخ ، وانما هو على الأصح يمثل عاملا فى حياة البشر . فلم يكن الزج بآدم فى بيئـة فيزيائية اليمة » عقوبة انزلت به : فالارض ليست « قاعة عذاب تسجن فيها بشرية بدائية شريرة من أجل خطيئةأصيلة ارتكبت . « وانما الارض خليقة الهية يتجلى فيها مجد « الله » . وقد كيفت وفق تطور قـدرات البشر الفكرية وصفاتهم الخلقية . والفكرة الاسلامية عن جهنم تنطوى على « خبرة اصلاحية » ، قد تجعل بعض الناس ذوى حساسـية نحو الله . والمعنى الضمنى هو أن بعض مايكابده الناس من آلام فى التاريخ البشرى قد جعله الله لصالح البشر من الناحيتين الخلقية والدينية .

وبعد أن تأمل اقبـال بعض التطورات السياسية العصرية بالأقطار الاسلامية ، ونبذ الفكرة القائلة بوجوبوجود خليفةواحد للعالم الاسلامى ، ذهب الى انه علىنقيض الامبريالية العربية التى قامتفى قرون الاسلام الأولى ، بزغ فجر مثل أعلى دولى . فالاسلام دين شمولى . فمبدؤه هو الولاء لله ، وليس لاية حكومة بشرية ، اللهم الا فى المرتبة الثانيـة . فالرجال من كل جنس وقطر ومن كل مستوى اجتماعى ، قـد يقفون كتفا الى كتف فى وقفتهم أمام الله للاشتراك فى الصلاة فى المسجد . ولم ير اقبال فى التاريخ بوجه عام انهتقدم نحو هدف ثابت محدد مقدما. اذ انه اعتبر مثل هذه الفكرة مناقضة لاستمرار حرية الله فى قـدرته على الخلق ، بل مناقضة لاستمرار حرية الانسان أيضا . « وعندى أنه ليس ثمة شىء يناقض نظرة القرآن اكثر من الفكرة القائلة بأن العالم هو التنفيذ الزمنى المؤقت لخطة تم تصورها مقدما . « والشىء الهـام فعلا هو الاعتقاد بأن « الحكمة الالهية » مستمرة دائما فى عمليات الخلق وأن فى الامكان قيام توافق روحى للانسان مع طبية الله . ولتاريخحياة الفرد شىء من الوحدة ، كما أن مافيها من قيم ليست مرتبطة فحسب بهدف اسمى لابد من بلوغه فى حياة مستقبلة . اذ تنحصر القيم فيما قد خلقه الله وما يخلقه ، وفى خبرات ذاتية الفردالروحية نفسها ، وفى الاتصال الصوفى بالله .

ولا تستطيع الغيبيات [الميتافيريقا] أن تثبت أن الناس سيكون لهم استمرار روحى بعد الموت . ولو رجعت الى حجج الفيلسوف « كانت »

الخلقية فى اثبات ذلك لوجدتها لا تؤدى الا الى قضيئة « مسلمة » فضلا عن أنك تجدها غير قاطعة . ورد اقبال على نظرية نيتشة فى التكرار الأبدى المعاود ، وحاج فيها بقوله : «كل ما نستطيع التطلع اليه هو الشىء الجديد جدة مطلقة » ، والشىء الجديد جدة مطلقة هو ما لا سبيل الى التفكير فيه على أساس رأى نيتشه الذى لايعد الا ضربا من [الجبرية] أسوأ مما اجتمع فى لفظة « القسمة » . ومثل هذا المبدأ ، بدلا من أن يستثير الكائن البشرى ليقوم بالقتال فى سبيل الحياة ، يتجه نحو تدمير ما لذلك الكائن من ميول ناشطة كما يفل من توتر الذات او مايسمونه « الأنا » . واذ يذهب أقبال الى أن القرآن يعلم بأن كل « أنا » محدود يعتبر شيئا فذا لا سبيل الى « احلال غيره فى مكانه » . فانه يتقبل الاعتقاد فىخلود البشر . « ومهما يكنالمصير النهائى للانسان فانه لا يعنى فقدان الفردية » ، « ومن الأمور المستبعدة كثيرا ، أن كائنا استغرق تطوره ملايين السنين ينبذ نبذ شىء لافائدة ترجى منه . « فأهمية التاريخ انما توجد فى هذه الدنيا وفى الآخرة . والقرآن يهدى البشر اليها ، وهى معرفة بجميع الأسس الجوهرية المؤدية الى بلوغ البشر الخير بكامل تمامه . وبالنظر الى الفكرة الأساسية للاسلام ، لايمكن أن يكون هناك تنزيل آخر يقيد الانسان » .

الفصـــل الخامس

تصـــورات التـــاليهيين للتـــاريخ
٢ ـــ المفـــاهيم المسيحية

«١»

من المؤكد المقطوع به أن المسيحية تهتم بالتـــاريخ من جهتين . فهى تعد احداثا معينة ، ربما كانت حقيقة او مجرد اشـــياء مزعومة ـ أمورا جوهرية ، كما أن لديها مضمونات مرتبطة بأهمية التاريخ بوجه عام . ويربط اتباع المذاهب السلفية التقليدية ربطا خاصا بين النوعين . وتعد المسيحية مختلفة عن غيرها اختلافا مميزا من حيث اعتبارات الأحداث المفردة المعينة . وتقدم المسيحية التاريخ فى صورة ضرب من الدراما المسرحية . والفصل الاول فى المسرحية هو « سقوط آدم » ، بما أعقبه من اســـتمرار الخطيئـــة ، التى هى تباعد عن الله ، بين ذرية آدم . والفصل الثانى هو دخول الله فى التاريخ متجسدا فى صورة بشرية ، فى « يسوع المسيح » . وتضمن هـــذا الفصل مايلى : [ا] تأسيسه الكنيسة المسيحية بجمعه التلاميذ بتـــأثيره الشخصى وأسلوب حيـــاته وتعاليمه ، [ب] تخليصـــه البشرية بوفاته على الصليب ، [ج] بعثـــه وصعوده الى السماء معطيا البشر تأكيدا بخلودهم . والفصل الثالث هو تبشير العالم بالانجيل تبشيرا مضى مع اتساع نطـــاق الـــكنيسة المسيحية . ولا يزال هذا الفصل مستمرا . فأما الفصل الرابع والنهائى فهو عودة المسيح للمرة الثانية الى العالم جالبا معه « يوم الحساب » وافتتاح مملكة السماء الموسومة بالكمال والمقرونة بأتم البركات . فأما

فيما يتعلق بحياة المسيحيين وانتشار المسيحية فى التاريخ ، فان « الله » حاضر فى صورة « الروح القدس » . وبهذا المفهوم تصورت المسيحية الله فى صورة ثالوث فى واحد : الاب والابن والروح القدس . وهم يرون ان الأب يعد بصورة سامية لا تلحق ، خالق الدنيا وبارىء البشر ، وانه بذلك قد طوع ظهور التاريخ ، ويرون فى « الابن » مخلصا قصد به أن يرد التاريخ الى هدفه الذى أراده الله منه ، ويرون أن « الروح القدس » هو الذى يطهر الناس فى اثناء عملية التاريخ . وهناك نقطة جوهرية فى هذه النظرة المسيحية التقليدية ، هى الاعتقاد بأنه بعد تلوث البشر بالخطيئة التى جرت على يد آدم ، صار من الضرورى أن يجىء الله الى التاريخ فى صورة بشرية . ومبدأ تجسد « الله » يمثل مرة واحدة والى الابد الفرق الاساسى بين المسيحية والتصورات التأليهية عن التاريخ التى بحثناها فى الفصل السابق .

غير أنه قياسا على مناهج مايمكن أنيسمى باسم التاريخ «العلمى» ، لا يمكن اثبات أن الأحداث التى تعد أساسية فى المسيحية قد حدثت فعلا . وليس فى الامكان اقامتها ولا دحضها على أسس فلسفية . فهى امور يمكن تقبلها بل يجرى تقبلها فعلا عن طريق الايمان . ومع أن علماء اللاهوت المحدثين ، كثيرا مايستخدمون المناهج النقدية فىدراسة العهد الجديد وتاريخ المبادىء المسيحية ، فانهم جميعا وبغير استثناء يواصلون الاستمساك بقوانين الايمان ، كما تعبر عنها العقائد . وبذا يتحصل أنه — على الرغم من أن هناك بعض أفراد يعتنقون ، فىالزمن الحاضر وفى الماضى ، شكلا من اشكال المسيحية ربما انطوى على نبذ بعض قوانين الايمان فى العقائد — فان النظرة والرأى السلفى التقليدى السليم هو وحده الذى ينبغى أن يعالج هنا باعتباره الرأى الذى يعطينا التفسير المسيحى النوعى للتاريخ .

على أن تركز المسيحية التاريخية حول شخص المسيح لم يقلل طابعها التأليهى بأية حال ، وذلك لأن القوم يعتقدون أن يسوع المسيح هو نفسه الله . ومن ثم فان اتجاهات يسوع وتعاليمه من حيث التاريخ تكون بذلك اهمية قصوى ، وذلك بوصف كونها تعبيرات عن الوحى الالهى . وقد تقبل الناس الوهيته مرتبطة بمولده من « مريم العذراء » ومعجزاته وقيامته بعد الموت . وقد ظل الناس ردحا من الزمان يعتبرونه «المسيا» جريا على بعض الآراء السائدة المعاصرة ، حتى اعترف به بطرس « ابنا لله » وتابعه فى النهاية اتباعه على ذلك . وقد علم ان أهم ما فى الحياة هو الاتجاه الروحى الجوانى ، وهو اتجاه قطب الرحى فيه حب الله ، والطاعة لارادته ، وهى المؤدية الى الحب الخالص للنفس وللجيران أيضا بقدر حب النفس . وقد تقبل آلام الصليب بوصف كونها راجعة الى ارادة « الاب » وبتلك الالام محا خطايا العالم . وقد وعد بحياة سعادة قابلة فى « جنة الفردوس » . ومع انه عاش عيشة فيها الكثير من نكران الذات « فأما ابن الانسان فليس له أين يسند راسه » —

ودعا غيره الى التضحية ليتبعوه ، فانه رضى لبعضهم بمباهج الزواج ، ولم يمتنع عن بعض المشاركة فى الولائم والأعياد . وبذا فان اتجاهه وان كان ينطوى على الزهد الى حد ما ، فانه لم يكن فرارا مطلقا من العالم ، ولا رفضا للتاريخ المؤقت تفضيلا للخالد الابدى عليه . فالمثل الاعلى الذى بشر به هو الخلق الفردى وانسجام الناس فى مملكة السماء . فمن أجل ناحيتى التاريخ هاتين ، وجب الندم والصدوف عن الأنانيــة وعن اهمال جانب الله والتوجه بالقلب الى خدمة الآخرين والاتصال بالله . ولتأكد البشر من الغفران والصفح الالهى ، وجب عليهم العفو عما يبدر من زملائهم . وقد شرح يسوع فى الأمثال وغيرها الطريقة التى ينبغى للناس أن يتصرفوا بها فى التاريخ : وهى اقامة الصلاة لله ، واستخدام ما وهبهم الله من مواهب على اتم وجه ، والتمثل « بالسامرى الصالح » بالاحسان لمن مستهم الحاجة أو الآلام ، والترحيب بعودة المسرفين على أنفسهم ، واخراج الخشبة من العين ، وعمل الخير من أجل البر لا من اجل اطراء الناس ، ومعاملة الناس جميعا كأخوة لا بالتمييز المنفر كما يحدث بين اليهودى وأبناء الأمم . وفى مناقشته فتى مع كهنة اليهود ، اعتبر يسوع مهتما بالمعرفة ، كما يحتويها « عمل ابيه » كما اعتبر فى اشارته الى زنابق الحقل صاحب تقدير للجمال .

وقد أظهرت كثرة كبيرة من علماء « العهدالجديد » قبولها للرأىالقائل بأن يسوع ربما — ولو الى فترة ما — شارك كثيرا من معــاصريه فى الاعتقاد الشائع بينهم بأن التاريخ على مايعرفونه سينتهى عما قريب ، وبأن مملكة مسيانية ستقوم على الارض . وربما تكون أفكاره تغيرت فى أثناء حياته . ولــكن لاشك أنه رفض كل ناحية سياسية تتصــل بالفكرة المسيانية الشائعة بين الناس ، ولم يشجع تساؤلات تلاميذه عن موعد مجىء تلك المملكة . « وأما ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعلم بهما احد ولا الملائكة الذين فى السماء ولا الابن الا الاب » . وربما تأثرت بعض تعاليمه بهذا الاعتقاد الدائر حول فلسفة النشور . فان بعض الوصايا الخلقية التى تنسب اليه والتى تبدو اليوم غير عملية ربما كان المقصود منها أن تعد « سنةخلقية » مؤقتة ، تمهيدا واعدادا لذلكالحدث القريب . ولذا فان تلاميذه ظلوا حتى بعد صلبه يعتقــدون بأنه عائد وشيكا لاقامة اركان تلك المملكة . وحدث فى أوقات مختلفة من التاريخ المسيحى أن طوائف صغيرة اعلنت أن يسوع على وشك العودة فورا . ومع أن شيئا من الايمان بعودة المسيح مرة ثانية قد ظل موجودا بين المسيحيين ، فان الهدف من التاريخ قد أصبح يعتبر قبل كل شىء بلوغ حياة أخرى مستقبلة . ومما يرتبط بهذا ، الفكرات المتعلقــة بحدوث بعث ويوم قيامة فى نهاية التاريخ .

وقــد تضمنت جميع أنواع الفرق المسيحية الاعتقاد بأن الله وثيق الاهتمام بالتاريخ ، كما أن تلك الفرق كلها اعترفت بالاستمرار الروحى بعد الحياة الدنيا . وارتبط الاعتقاد المسيحى الأول عن بعث الاجســام

بفكرة قيام العصر الألفى السعيد فى الارض ، الذى لابد للصـــالحين الأبرار من أبناء الماضى من القيام فيه بأجسامهم للمشـاركة فى بحبوحته . ولكن بعضهم رأى فى ذلك الاعتقاد ايماء الى طريقة ما يستطيع بهـــا الافراد تعرف بعضهم البعض فى حياة مستقبلة . وأطلق على هـــذه الفكرة مصطلح : « الجسم الروحانى » الذى وضعه القديس بولس .

وهناك ثلاث نظريات تدور حول المصير النهائى للافراد ويعتقد فيها المسيحيون [أ] مذهبالخلاص الشامل ومفاده أن النـــاس جميعـــا بلا استثناء سيبلغون فى النهاية درجة الكمال ، [ب] مذهب الخـــلاص المشروط ، ومفاده أنه لن يدوم الا من اســـتحق اســـتمرار بقائه ، فأما جميع من عـــدا هؤلاء فسيبيدون ، [ج] مذهب السعادة الابدية أو الخسران المبين ، وبمقتضاه تحرز الارواح الطيبة سعادةالسماء ويقاسى الخبيثون شرا أبديا هو جحيم البعد عن الله . ومعنى هذا أن التاريخ الأرضى لا يحتوى على معنى كامل فى حد ذاته .

وربما بدأ المسيح لعين التلاميذ المسيحيين الأول ، ذروة قمة بلغتها العقيدة العبرانية ، فهو المسيا المنتظر ، وقد أشار بولس فى رسائله الى الامم ، الى المسيح بأنه الكائن الالهى الذى نشده فلاسفة اليونان. ثم جاء بعض من تلا ذلك من المفكرين فجعلوا جميع التاريخالماضى الذى عرفوه ، تاريخ اليهود والاغريق والرومان ، بمثابةالتمهيد لمجىء المسيح وتأسيس الكنيسة المسيحية . فالتاريخ الســـابق بأكمله قـــد أدى فى النهاية الى المسيح ، كما أن جميعالتاريخ القادم ينبغى أن يعتبرالوسيلة لتحقيق الغاية التى من أجلهاجاء . والتجسد والصلب والقيامةوالصعود تؤلف الحقائق المركزية فى التاريخ ، تلك الحقائق التى يتم بالرجوع اليها اهميته . وتنحصر هذه الأهمية فى أن يتحقق للبشرية كل ما تنطوى عليه العلاقات الطيبة مع الله . وبذا يتجلى أن الفكرة المسيحية عى التاريخ ، فكرة دينية أساسا ، مدارها الاتصـــال بالله ، ولـــكنها فى المقام الثانى فكرة خلقية تتركز حول النزاهة الشخصية وصالح البشرية بوصفها وحدة اجتماعية .غير أنها تنطوى بعد هذاعلى قيمأخرى معينة. ومن هذه القيم ماتوحى به قصص معجزات يسوع [سواء أحدثت تلك المعجزات فعلا أم لم تحدث] ، مثل تقديم الطعـــام للجياع ، وشـــفاء المرضى . وقد تفاوت مجال القيم الخاصة فى التاريخ التى يعترف بها المسيحيون تفاوتا بعيدا باختلاف الأفراد . فبالنســـبة للمستنيرين فى الحقبة العصرية يمكن أن يقال عن التاريخ انه يضم كل مايدخل تحت مفاهيم الصدق والخير والجمال .

«٢»

وباعتبار القـديس اوغسطين [٣٥٤ ـــ ٤٥٠ م] اهم المفكرين فى تاريخ المسيحية من اوله لآخره ، وبوصف كون معالجته للتاريخ المسيحى ذات قيمة خاصة ـــ وجهنا اليه هنا التفاتا خاصا . لقد اختلفت اتجاهات أوغسطين باختلاف الاوقات ، كما تنوعت صنوف التأكيد التى ركز عليها فكره . وتحتوى كتاباته على أشياء متضـاربة ترجع الى توترات لم يستطع أن يخلق الانسجام بينها تماما . وبحسبنا من كتاباته العديدة أن نتأمل كتابيه « مدينة الله » و « الاعترافات » . ومع أن اوغسطين كان فيلسوفا ذا رفعة ممتازة ، فانه ركز موقفـه على تقبله للعقيـدة المسيحية بدرجة أكثر كثيرا من الفلسفة . وقد صرح بأن الفلاسفة قد بذلوا أشد الجهود للوصول الى طريقة « يضعون بها أيديهم على البركة ، بيد أن الفلسفة تعد غير « متثبتـة » بالموازنة الى « تثبت العقيـدة المسيحية » . وقد اتخذفكرة المسيحية عن الله اساسا ، ثم راحيعارض مذهب الحلول واى خلط بين « الله » وبين خليقته . فان تصورنا الله على أنه الحقيقة كلها ، « فمن ذا الذى لا يستطيع أن يرى بعينى رأسه ما يعقب ذلك من عواقب بعيدة كل البعد عن التقوى والدين ، بحيث انه كلما وطىء انسان على شىء فقد وطىء على جزء من الله ، وفى ذبح أى مخلوق حى ذبح لجزء من الله » وفوق هذا ، « اذا كان المـذنبون جزءا منه .. فلماذا يغضب منالذين لايعبدونه ؟ » ولميكتف أوغسطين بذلك ، بل رفض الفكرة القائلة بأن « الله هو النفس من العالم » . فالاله الحق ليس نفسا ، وانما هو « صانع النفس وباريها » فالله روح والروح شىء اشد جوهرية مما يسميه الانسان بما جبل عليه من وعى ذاتى باسم « نفسه » ـــ والله لاتغله اى ضرورة : فكما خلق الطبيعة يستطيع ايضا أن يغيرها . ولهبالامور علم سابق . « والاعتراف بوجود الله وفى الوقت نفسه انكار أن له معرفة سابقة بما فى المستقبل من اشياء ـــ حماقة ما بعدها حماقة » . ومن ثم يكون مستقبل التـاريخ تحت تصرفه .

والتاريخ حسبما يرى أوغسطين يدور حول كل من المؤقت والأبدى . فالله أبدى وهو خالق الزمن . ولا يجوز فهم الابدى ولا وصفه من وجهة نظر المؤقت . فاللهموجود وحالفىالزمانكله،مثلما هو أبدى. والزمنوان لم يمكن فهمه بمفاهيم الذهن ، فمن المقطوع به أنه مما يمارسه الانسان . كتب يقول : « اذ ما هو الزمن ؟ ... ومن ذا الذى يستطيع فهمه ولو بفكره بحيث يستطيع أن ينطق بكلمة عنه ؟ واى شىء نذكره فى حديثنـا ذكر الدارى الآلف والمدرك العارف اكثر من الزمن ؟ ... واذن فما هو الزمن ؟ اذا لم يسألنى أحد عن ذلك ، فانى أعرف ، وان رغبت فى تفسيره لمن يسأل ، لا أعرف . « والعلاقة بين المؤقت والأبدى ، تلك العلاقة التى

يعدها أوغسطين حقيقية وذات أهمية للدين ، غير مفهومة للانسان . « والله » فى اطار التاريخ البشرى هو « العناية » . فشئون التاريخ الأرضى « يتولاها الله الواحد ويحكمها كما يشاء . » ، « وليس فى الامكان مطلقا الاعتقاد بأنه ترك ممالك البشر ... خارج قوانين العناية » . فان الممالك البشرية تقوم بفضل العناية ، فهى لم توجد اعتباطا ولا بحكم احدى الضرورات . ولابد من قيام « حساب أخير » ، ونحن وان لم يتهيأ لنا على الدوام تمييز ذلك الحساب ، فان حكمه (تعالى) موجود فى نسيج الشئون الانسانية . وحتى عندما يستعرض الانسان النكبات الظاهرية التى تلم بالطيبين واليسار الذى ينعم به الخبيثون الشريرون ، لا يمكن أن يكون نعت الله بالظلم صحيحا .

وقد كتب الناس الشىء الكثير حول آراء أوغسطين فى طبيعة الانسان، ولا سيما فيما يتعلق بحرية الارادة البشرية ، وفيما كتبه الله للانسان من قدر محتوم . على أنه فيما يتعلق بهذا الصدد أظهر وجود توترات مختلفة فى فكره لم يستطع التوفيق بينها . ذلك أن اقتناعه بسيطرة الله على كل شىء ، غلب على فكرة الاختيار والمسئولية عند الانسان . على أن تقليله من الاعتراف بالاختيار البشرى ، ينبغى أن يلقى قدرا كافيا من التقدير . فانه لم يصل الى تعبير مرضى يعبر به عن العلاقة بين الاثنين . على أن حرية الاختيار للفرد ومسئوليته الخلقية لهما أهميتهما بالنسبة لتصور أوغسطين للتاريخ . وكان أهم سؤال لديه فى هذا الصدد يدور حول مدى قدرة الانسان بارادته على بلوغ القيم الروحية ، وهى السلام والسعادة التى هى المعنى الاسمى فى تاريخ الفرد . فليست الارادة البشرية التى قد تتحكم فى الجسم بقادرة على التحكم التام فى العقل . ويحتاج التغلب على هذا النقص الى فضل الله . وتنطوى الحياة الروحية على علاقة ذات شعبتين بين الانسان « وربه » ، كما أن نصيب الله من تلك العلاقة اكبر من نصيب الانسان .

واوضح أوغسطين فى « الاعترافات » كيف أتعبته مشكلة الشر قبل اعتناقه المسيحية ، فتوصل الى الاعتقاد ، على أساس من الفلسفة ، أن الشر كله يولد الحرمان ، الذى هو امتناع الخير . « وليس هناك على الاطلاق طبيعة تتصف بالشر . وليس هذا الا الافتقار الى الخير » ، « والشر نوعان أحدهما ما يفعله المرء وثانيهما ما يقاسيه . فما يفعله هو الخطيئة ، وما يقاسيه هو العقوبة . وعناية الله التى تتحكم وتتصرف فى كل شىء ، يسىء الانسان فيها بالشر بارادته لكى يقاسى من الشر الذى لا يريده . « والخطيئة فى الانسان تقوم فى قلة اخلاصه لله وعدم قدرته على الالتفات الى ما فى الوجود الأرضى من خير ، والى الخلق الشخصى والحب الاجتماعى الذى يريده الله له . وقد استطاع أوغسطين أن يقول : ان الخطيئة وان تكن « وصمة محزنة » فى الفرد ، « فان العالم يتزين حتى بالآثمين ذوى الخطيئة » . وعندما وصف الجحيم بأنه أبدى ، فلابد أنه عنى

بذلك حالة من الحرمان الذى لا نهاية له . والله يجعل غوايات الشيطان للناس لكى يفيد بها الانسان . وعندما « يعرضنا الله للمحن ، فذلك لاحدى غايتين : اظهار ما بنا من كمالات ، أو تصحيح ما بنا من نقائص ، وفى مقابل صبرنا وتجلدنا على ما يرمينا به الدهر من آلام ، يحتفظ لنا بمكافأة أبدية . » « وفى كل مكان يكون الالم الاعظم مدخلا وسبيلا الى السرور الأعظم » وفوق هذا ، فان الخلاص من الشر كانمن اهم الاشياء التى تشغل أوغسطين . واهميــة « المسيحية » تقوم الى حــد كبير فى ذلك الخلاص . فالموت الذى هو النهاية لحياة طيبــة ينبغى الا يحــكم عليه بأنه شـر .

وقد أبى أوغسطين قبول نظرية الدورات المتكررة فى التاريخ ، وذلك لأنه من ناحية ، أعتبر أن « التجسد » يحدث « مرة واحدة لا تتــكرر » . وتشبيها بما يرويهالكتابالمقدسعنخلقالله للعالم فىستة أيام واستوائه على العرش للراحة فى السابع ، قسم التاريخ الى سبعة أقسام : (١) من آدم الى الطوفان ، (٢) من الطوفان الى ابراهام ، (٣) من أبراهامالى داود ، (٤) من داود الى الاسر ، (٥) من الاسر الى ميلاد المسيح ، (٦) العصر الحاضر ، (٧) الذى « سيستريح فيه الله كما حــدث فى اليوم السابع ، وسيمنحنا الراحة فى « ذاته » . « ووازن أوغسطين بين طريقتين للعيش فى التاريخ . وهما تعبران عناتجاهات الافراد ومختلفالجماعات الاجتماعية . « ليس هناكاكثر من نوعينمن المجتمعالبشرىنستطيع بالحق أن نسميهما مدينتين تبعا للغة التى تستخدمها الاسفار المقدسة ، والنوع الأول يتكون ممن يرغبون فى العيش حسب الجســد واللحم ، والنوع الآخر هو الذين يرغبون فى العيش حسب الروح .. » على أنه نظرا لكون عبارة « العيش حسب الجسد واللحم » قد تلوح الى البعض بأن « اللحم » شر — وهو أمر لم يكن مما يعتقده أوغسطين — فان الافضل لنا أن نتناول وصفه الآخر للمدينة الارضية التى جعلها تتألف ممن لا يعيشون الا وفق الانسان ،والمدينة السماوية التىللذين«يعيشون وفقا لله» .وقد استطاعت الفكرات المتعلقة بالمدينتين ان توضحا لنا ما يقوم بين الناس فى التاريخ من تباين أساسى . والمدينة الارضية تقوم على حب الذات . وفيها «يعيش الامراء والامم الذين تخضعهم المدينة محكومين بحب الحكم « والسلطان » ، الكبرياء . بالسلطة والقوة . وللمدينة الارضية « ما لها من خير فى هذا العالم وتفرح فيه بكل الفرح الذى تتيحه تلك الأشياء . ولــكن لما لم يكن هذا الخير من النوع الذى يخلى المخلصين له من كل ما يملأ نفوسهم من محن ، فان هذه المدينة كثيرا ما تنقسم على نفسها بفعل المخاصمات والحروب والمنازعات ، فضلا عن أنواع النصر التى اما أن تكون مدمرة للأنفس أو قصيرة الامد . « والمدينة الأرضية ليست بخالدة . اما المدينة السماوية فتستقر على حب الله . وفيها « يخدم الامراء ورعاياهم بعضهم بعضا فى رحاب المحبة . اذ تطيع الرعية فى حين يشغل الامراء عقولهم

بالتفكير من اجل الجميع . « وطبقا لهـا تكون » الحياة الابدية هى الخير الاعلى ، والموت الابدى هو الشر الاعلى » . والمدينة السماوية تروح فى أثناء اقامتها القصيرة على ظهر الارض « تدعو المواطنين من بين أفراد جميع الامم ، وتجمع مجتمعا من الحجاج من جميع اللغات ، دون تدقيق حـول التفاوت فى الاخلاق والشرائع والنظم التى يحفظ بها السلام فى الارض ويصان ... « ولا تشير الفقرة الاخيرة الى تطابق المدينة السماوية فى الارض والكنيسة المسيحية الواقعية وانهما شىء واحد ، بل تشير الى الوحدة الخفية التى يجب أن تتطور بها تلك الكنيسة . ولا يجوز أن تمارس سعادة المدينة السماوية فى هذه الحياة ممارسة كاملة ، اذ ان هـدف التاريخ يتجاوز ما هو أرضى . « والسلام الذى نستمتع به فى هذه الحياة الدنيا ؛ سواء أشاع بين الجميع أو ضاق فكان خاصا بنا ، يعتبر السلوى التى نتذوقها تعويضا عما حل بنا من شقاء أكثر منه الاستمتاع الايجابى بالهنـاء » .

وعندى اننا نقع فى غلطـة شنيعة لو اعتبرنا تفـريق أوغسطين بين المدينتين بصورة تجعل الاولى مدينة شر دنيوية والأخرى مدينة خير سماوية مناقضة للأولى . وعلى الرغم من أن فى الامكان التسليم فى كل من حياة أوغسطين وتعاليمه ببعض نواحى الزهد فى الامور الارضية ، فان هدفه لم يكن فى الاساس هو الزهد نفسه . ومعارضته لمـا فى المانوية من ثنائية كانت مناقضة لكل نظرة الى التاريخ تقتصر على الناحية الاخروية . اذ يحتوى كتابه « الاعترافات » على تعبيرات كثيرة عن تقديره لمـا فى الدنيا من خيرات . ولكنها مجرد خيرات مؤقتة ، لا يجوز أن تمنح المقام الأسمى فى الحياة . ولا أن تنشد دون اهتمام بالقيم الروحية ، التى هى شىء ابدى . فلئن كانت حياة المرء مسيطرة عليها الناحية الروحية ، فان فى امكانه أيضا أن يطلب ويستمتع بما يمنحه الله للناس مما خلق فى العالم الفيزيائى . وعندما أصر أوغسطين على أن الجمال « صنيع يد الله حقا » ، كان على بينة من انه مؤقت ... « اى انه نوع منحط من الخير لا يليق أن يتلقى من الحب ما يؤثره على الله : الخير الابدى الروحى الذى لا يتبدل «والخيرات الأرضية لها مكانها فى حياة البشر ، وذلك نظرا لانها جزء من الغرض الذى يرمى اليه الله فى سبيل الانسان . وقد عبر عن هذا فى فقرة من « الاعترافات » جديرة بالتنويه . « وذلك أنه حيثما تحولت نفس الانسان ، مالم تتجه اليك « أنت » ، فانها تكون مركزة على الاحزان ، — نعم ، وان ثبتت على الجميل من الاشياء . ومع ذلك ، فان هذه الاشياء (ان كانت) خارج شخصك ، وخارج النفس ، لم تكن لتكون ، مالم تصدر عنك . فهى تشرق وتغرب وبشروقها تبدأ كما هو مقدر أن يكون ، وهى تنمو لـكى تصل الى الكمال ، حتى اذا بلغت الـكمال شـاخت وذبلت ، وكل شىء لا يشيخ ، ولكن كل شىء يذوى ويضمحل . وهكذا اذن ، عندما تقوم الاشياء وتنزع أن تكون ، فكلما زادت سرعة نموها حتى يمكن أن تكون ، زادت

سرعة فى أن لا تكون . وذلك هو قانونها . وذلك هو النصيب الذى قسمته لها ، لانها أجزاء من أشياء لا توجد فجأة ، ولكنها بذهابها وتعاقبها تكمل مجتمعة ذلك الكون الذى هى اجزاء منه . وعلى نحو هذه الطريقة نفسها تقريبا يتم حديثنا بوساطة علامات تصدر صوتا ، ولكن هذا ايضا لا يبلغ الـكمال ما لم تمر كلمة واحدة وتذهب فى سـبيلها بعد أن تقوم بدورها حتى تستطيع اخـرى أن تعقبها . ونتيجة لهذه الاشياء جميعا دع نفسى تسبح بالثناء عليك باالله ياخالق كلشيء ،ولكن لاتدع نفسىأن تثبتعلىهذه الأشياء بغراء الحبعن طريقحواسالبدن . وذلكأنها تذهبحيثما كتب لها أنتذهب، لكى لا تكون ، وهىتمزقها بالتشوقاتالوبيلة، وذلكلانها تتشوق أن تكون ، ومع ذلك تحب أن تستريح فيما تحب . ولكن هذه الاشياء ليس فيها مكان للراحة ، فهى لا تستقر وانما تفر ، ومنذا الذى يستطيع متابعتها بحواس الجسد ؟ نعم ، من ذا الذى يستطيع امساكها وهى أدنى اليـه من حبل الوريد ؟ وذلك ان حس جسد [اللحـم] مبطىء ، لانه حس الجسد (اللحم) ، وبذا يكون محدودا . اذ هو يكفى لمـا صنع من أجله ، على أنه ليس يكفى لايقاف أشياء تجرى شوطها من نقطة ابتدائها المعينة حتى النهاية المعينة . وذلك أنها فى كلمتك ، التى بها خلقت تسمع الحكم بمصيرها ، منذ الآن وحتى الآن . « لقد صنعتنا الله من اجل نفسه » . كما ان قلبنا سيظل بعيدا عن الراحة حتىيرقد فيه . « ومحبة الله ، القيمة العليا فى الحياة البشرية ، تمنح من الرضا ما لا يستطيع شىء آخرمنحه . وينبغى أن تكون تلك المحبة هى المعنى الجوهرى لتاريخ الانسان على هذه الأرض وما بعدها . هذا ولم تكن دلالة كلمة « أبدى » عند أوغسطين بالدلالة الفلسفية بقدر ما هى دينية . فالله أبدى بصورة جوهرية مـن حيث « أنه » موجود أبدا لكى « يستريح فيه الناس » .

« ٣ »

وفى اثناء العصور الوسطى توثق تأكيد التمييز بين الوحى والعقل . فان الله تجلى بذاته فى التاريخ فى صورة يسوع المسيح . وقد اجتلب للناس التكفير عن الذنوب بما قاسى من آلام وموت ، كما أن بعثه اكد لهم وجود الحياة فى العالم الآخر . وقد كانوا يتصورون التاريخ باعتباره أولا فترة امتحان وفترة اعداد لحياة بعد الموت . وقد منحت هيئات الزهـد الكثيرة التى نشأت على كر الايام ، هذه الفكرة ضربا خاصا من التعبير . وكان الرهبان والراهبات قوما يرغبون فى الفرار جهد الطاقة من المشاركة فى شئون التاريخ العادية . قال بطرس داميانى (١٠٠٧ـ ح ـ ١٠٧٢م) : « ان العالم يبلغ من امتلائه بنجاسة الرذائل أن يدنس أى عقل مقدس حتى بمجرد التفكير فيه . » وقد عبرت « الكوميديا الالهية » لدانتى ١٢٦٥ ـ

١٣٢١ م] عن نظرة مسيحية الى التاريخ على صورتها المتخذة فى العصور الوسطى ، فالتاريخ البشرى غير مقصود على الارض وحدها ، بل انـــه يتجاوز ذلك الى ما يصيب الانسان فى المستقبل من جحيم ومن مطهـــر وفردوس . ومع أن الناس قد يشتركون فى جماعات وجهتها الخير او الشر ، فان الاتجاهات الروحية والاعمال الخلقية مسائل تخص الافراد وحدهم ، وتعتمد أساسا على اراداتهم الخاصة . والواقع أن مبدأ العدالة يترقرق فى كل اجزاء « الكوميديا الالهية » . هذا وان الجحيم فيما يقرر دانتى ليشمل كل من يتخذ المعارضة لله ديدنا له ، دون أن يتزحزح عن موقفه . فأما نزلاء المطهر ، فهم وان كانوا لا يزالون من الاثمين ، الا أن ارادتهـــم متجهة الى الله محاولين أن يتغلبوا على الخطيئة . على أن تفسير دانتى للتاريخ البشرى لم يكن تفسيرا يدور حول العالم الآخر تماما . فقد كانت لديه فكرة عن فردوس أرضى يمكن بلوغه فى نهاية الأمر .

وشرعت الكنيسة الكاثوليكية بايطاليا مستعينة بنفوذ المذهب الانسانى الذى ظهر فى عصر النهضة ـــ توجه التفاتا اكثر الى طيبات الحياة الدنيا . ولم يتأثر الرأى التقليدى المسيحى عن التاريخ تأثرا عميقا . اذ حدث فى ١٦٨١ م) ان ذلك الرأى وضع فى عبارة كلاسيكية فى كتاب بوسويه* «حديث فى التاريخ العام Bossuet: «Discourse on Universal History وقد أصر بوسويه على أن شئون التاريخ تمضى فى تعاقب سببى ، حيث تعتمد حوادث أحد القرون على حوادث القرن الذى سبقه . قال : « لم يعد يجوز لنـــا بعد الآن أن نتحدث عن الصدفة ولا الحظ ، أو أن شئنا تحدثنا عنهما على أنهما وصف نغطى به جهلنا . فان ما نعده فى رأينا غير المتأكد منه صدفة من الصدف ، يعد تصميما قاطعا فى رأى أعلى من رأينا ، أى فى الرأى الأبدى الذى يضم جميع الاسباب وكل النتائج فى نظام واحد» . ووفقا لهذه الخطة الالهية تقوم الدول وتسقط . وتسيطر على الناس فى التاريخ قوة فوقهم ، كما انهم بتأثيرها ، اذ يعملون أكثر أو أقل مما يقصدونه هم أنفسهم ، ينفذون التصميم الألهى . والهدف المركزى الذى تهدف اليه البشرية كلها هو الدين ، ومن نقطة ارتكاز الدين هذه راح بوسويه بوجه خاص يستعرض التاريخ ويمسحه . على أنه رفض جميع مدعيات الأديان ماعدا أديان العبرانيين والمسيحيين . « ان الله الذى عبده العبرانيون والمسيحيون دائما ، لا يشترك فى شىء مع الالهة الاخرى ، البالغة الشر والبعيدة عن الكمال ، والتى عبدها سائر العالم . » ثم ترامى الامر فى النهاية الى أن ظهر الله للبشر متجسدا فى شخص يسوع المسيح ، مشيرا لهم الى « طريق جديد » ومعطيا الاتجاه المسيحى للتاريخ . وقد أوضـــح يسوع صدق الحياة الأخرة ، كما كشف عن أن الصليب هو « السبيل الى

---

* بوسويه [جاك بنينى بوسويه] ١٦٢٧ ـــ ١٧٠٤ قسيس فرنسى ولاهوتى كبير [المترجم]

الجنة » . وقد حمل يسوع الصليب طوال حياته ومات عليه . ومنذ تلك اللحظة فصاعدا تصبح الكنيسة حسبما يرى بوسويه ، العامل المركزى فى التاريخ ، ولم يستطع شىء حتى الآن أن يدمرها ، لا المعارضة من الخارج ولا المنازعات من الداخل . وقد ذهب بوسويه الى أن مما يشهد بصدق هذا الرأى أن الكنيسة ظلت منتصرة على الدوام وأن اليهود الذين رفضوا يسوع ظلوا يقاسون الالآم على الدوام . « ان للكنيسة جسما دائم الوجود لا يستطيع احد فصل نفسه عنه دون أن يضل الرشاد . فكل من اتحدوا معها وعملوا اعمالا تليق بعقيدتهم ، فهم على يقين من حياة أبدية » . وقد علق الاستاذ ج . ب . بيورى * على ذلك بقوله ، ان نظرية بوسويه قائمة على : « المبدأ الظاهر الذى لا يكاد يخفى ، من أن البشرية انما خلقت من أجل الكنيسة . « على ان بوسويه ، بما نشأ فيه من نشأة وبيئة ، لم يكن ليتصور امكان قيام دين حق بدون وجود الكنيسة . ولم تخلق البشرية من أجل خاطر الكنيسة ، ولكن من أجل الحياة الابدية ، تلك الحياة التى كان بوسويه يعتقد أنه لبلوغها انشئت الكنيسة .

ثم جاء الاصلاح الدينى البروتستنتى الذى ظهر فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، فلم يجلب أى تغيير جوهرى فيما يتعلق بالاتجاه المسيحى من التاريخ . وقد ظل دعاة الاصلاح يعتقدون أن الحياة على الأرض انما هى اعداد للحياة المقبلة . ولم ينشأ المذهب البروتستنتى نتيجة لتأثيرات تصور عصر النهضة للقيم . فأما ما حدث فى قرون تالية من أن معظم البروتستنت أصبحوا يعترفون بالمعانى الاصيلة للثقافة ، فلم يكن سوى ضرب من التوفيق بين مذهبهم وبين تطورات المذهب الانسانى وتقدم حرية الفكر . وقصارى ما فعله أصحاب الاصلاح الدينى أنهم عارضوا جماعات الزهد التى تجمع الرهبان والراهبات ، واباحوا للقسوس شطرا اكبر من الحياة العادية برفضهم ما كان يفرض عليهم من ضرورة العزوبة . ومع أن البروتستنت رفعوا من قدر الالتفات الى الشئون الدنيوية ، فانهم لم يلتمسوا معنى التاريخ فى المفيض الزمنى للاحداث . فالله فى التاريخ موجود قبل كل شىء من أجل الرفاهية الروحية للافراد . وقد شجع كالفن اجتهاد كل امرىء فى عمله ، ومع ذلك طالب بالقصد فى الحياة والامتناع عن الترف . أما النجاح فى هذه الدنيا فأمر يعتمد على الله وحده . ولن يؤدى الاجتهاد الى تقدم أى انسان « مالم يمدد الله اليه يده ويبسط عليه كرمه . »

وقد اتفق كل من كالفن ولوثر فى انكار حرية الاختيار لدى الانسان بشكل ما . أجل سلم لوثر بشىء من الاختيار فى الشئون العلمانية . كما

---

* جون باجنل بيورى [١٨٦١ ـ ١٩٢٧] مؤرخ والده قسيس ارلندى ، عين سنة ١٩٠٢ استاذا للتاريخ بكامبريدج . واشرف على احدى طبعات كتاب جيبون وعلق عليها [المترجم]

أن كالفن لم يقصد أن ينكر الاختيار كله . فانه صرح فى رسالة كتبها ضد أحد الملحدين : « ان هؤلاء الملحدين لا ينسبون الى الانسان أى اختيار ، فكأنما هو قطعة من حجر ، كما أنهم يمحون كل تمييز بين الخير والشر ، الى حد أنه لا يمكن أن يخطىء أحد — فى رأيهم — فى عمل شىء ، مادام الله هو مرد كل عمل . » وأصر كالفن على مسئولية البشر فيما يصدر منهم من أعمال . وقصارى ما كان كالفن ولوثر يقصدانه ، أن يضعا فى منزلة الصدارة أن خلاص الانسان الروحى يعتمد على الله بدرجة أكبر كثيرا من اعتماده على الانسان نفسه . وأن كون الله فى التاريخ يصنع من أجل رفاهية البشر من الناحيتين البدنية والروحية أكثر من الانسان ، يعد نقطة جوهرية فى المذهب التأليهى المسيحى .

وكثيرا ما ذهب ذوو الرأى الى أن هناك اختلافا بين اتجاه البروتستنت من التاريخ واتجاه الكاثوليك منه ، يقوم فى أن البروتستنت قد سلموا وأصروا على حالة الشخص الفرد بطريقة لم يفعلها الكاثوليك ابدا . ولاشك أن اهتمام الكنيسة الكاثوليكية بالفرد هو أساسا اهتمام دينى وأخلاقى . فان تلك الكنيسة تطالب الفرد بتقديم اعترافه الشخصى أمام القسيس الذى قد يمنحه الارشاد الروحى . وفى ذلك اعتراف قاطع بالفرد . ومن المعلوم أن الاصلاح الدينى كان من بعض النواحى احتجاجا على بعض ما كانت تمارسه الكنيسة الكاثوليكية من ممارسات وما تدلى به من تعاليم ، ولكنه كان أيضا احتجاجا على سيطرة السلطة الكهنونية الكاثوليكية . فانه ناصر تحرير الناس من بعض أنواع السلطة . بيد أن الكنائس البروتستنتية الكبرى كان بها بعض أنواع السلطة، مثل سلطة « الكتاب المقدس » وسلطة مختلف أنواع الجهر بالايمان . ورغم ذلك ، فان التأكيد على حرية الفرد واختياره ادى الى تطور العلم والفلسفة واصول الحكم السياسى . على أن فكرة الكنيسة الموحدة باعتبارها مركزية وأساسية فى التاريخ لقيت التحدى . وأصبحت العلاقات بين الكنائس والدول متنوعة الأشكال . وبات مبدأ الحرية الفردية جوهريا فى التاريخ العصرى ، حتى أفضى الى ما أحرزته الحضارة العصرية من تطورات .

ولم يحدث قط أن أحدا من رجال اللاهوت وصف المسيحية بالانشغال بتاريخ الفرد بنفس الروعة التى وصفها بها جون بنيان (١٦٢٥ — ١٦٨٨ م) فى اثنين من أعماله الجديرة بالتنويه وهما : « مسيرة الحاج من هذا العالم الى العالم التالى »

«The Pilgrims Progress from this world
to that which is to come »

[الجزء الأول ١٦٧٨ والجزء الثانى ١٦٨٥ م] ، وكتاب الحرب المقدسة (١٦٨٢ م) . ولم يشر بنيان الى الحوادث الواقعية شأن كل مؤرخ ، ومع ذلك فانه عد هذين الكتابين معبرين عن حقائق صادقة فى التاريخ . وتلك حقيقة تتجلى فى الملحوظة التى كتبها

فى ختام كتاب « الحرب المقدسة » حيث قال : « بهذا تمكنا من ترســم « تاريخ النفس » على طول مراحلها المختلفة ، وما تعاور عليها من تبدلات وما مر بها من تقلبات ، وما مر بها من شمس سرور أو دموع احزان ، ومن ليل حالك الظلمة وباهر ضياء المجد . وسيجد القارىء أن جميع أنواع الخبرات الروحية ينتظمها هذا الكتاب ـــ فهناك الخدمات التى يقدمها عن طيب خاطر موالو الشيطان وعبيده ، وهناك تمرد الابناء ذوى العقوق ، وهناك أحزان الروح الأسيرة ، وانزاعاجات ضمير مسته المتاعب ، ولجوء الروح الى الله فى ندم وضراعة ، وأوبة الضال الى أحضان الاب » ، وخضوع الثائر « لمليكه » تعالى ، والمسرة التى تبعثها سبل الدين وارتداد الآثمين عن الطريق القويم ، وتحجر القلوب ، والامن الجسدى الشهوى للنفس ، واستيقاظ النفس الى الشعور بما يحدق بها من خطر ، وصيحتها الى « القوى » القادر تلتمس المعونة ، والتأديب الطويل الشاق ، والتماس طريق العودة الى الله ، والعثور على « الاحد » المفقود المحبـــوب ، وتجديد الولاء المقدس والبنوة المقدسة ، والصيحة المحبة التى تصدر عن « عمانوئيل * العظيم» . ومع أن كتاب الحرب المقدسة « The Holy War » ربما انطوى على بعض مضمونات اجتماعية ، فان كتاب « مدينة روح الانسان » تصد منه بالحرى روح الفرد بكل ما حوت من الوفير المتعدد من المشـــاعر ، والافكار والارادات ، وما لها من صراعات جوانية ومن كفاحات فى سبيل السلام . وكان الجزء الاول من كتاب «مسيرة الحاج» يمثل المسيحيين على وجه العموم بوصفهم أفرادا ، مع جعل المسيحى الشخصية المركزية ، كما مثل الجزء الثانى زوجته وأطفاله . اما كتاب « حياة وموت السيدفاسق The Life & Death of Mr, Badman (١٦٨٠ م) فهـــو وصف لاتجاهات وخلق الشخص الذى شغلته الدنيا وتبيان لسلوكه فى التاريخ كنقيض لاحوال المسيحيين التى صورها الكتابان الآخران . هذا وقد كان بنيان يؤمن بالفكرة السلفية التقليدية ، وهى أن النـــاس انما افتـــدوا من شرور التاريخ وبلغوا السلام بفضل موت يسوع باعتباره الابن المتجسد للـــه .

« ٤ »

أجريت فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، عدة محاولات لتقديم تصور للمسيحية عمل على أساس المذهب المثالى الكلاسيكى عند الالمان . ولم تكن تلك المحاولات سوى اشكال من مذهب وحدة الوجود أو المذهب الحلـــولى * الفلســـفى [Pantheism] لا عروضا للمسيحية باعتبارها

* عمانوئيل : هو اسم يطلق بالعبرية على يسوع المسيح ومعناه « الله معنا » [المترجـم]

* مذهب الحلول ، كما ورد فى « المعجم الوسيط » : ـــ اعتقاد ان الله حال فى كل شىء حتى صار يصح ان يطلق « الله » عند اصحاب هذا المذهب على كل شىء [المترجـم]

دينا . وكانت تركز تأكيدها على الله بوصف كونه المسيح الابدى الجوهرى المتاصل . ولو نظرت الى كتاب « فلسفة التاريخ » The Philosophy of History (١٨٢٨ م) الذى الفه فردريك فون شــلوجل (١٧٧٢ — ١٨٢٩ م) ، لوجدته بيانا يعبر عن الرأى التقليدى ويدافع عنه فى معارضة لهذه المحاولات وما تضمنته من الاراء والفلسفات . وقد راج هذا الكتاب رواجا عظيما ، كما أن بعض ما ورد فيه من أفكاره الرئيسية لقيت ومازالت تلقى قبولا من الدوائر المسيحية المستمسكة بالصحة التقليدية طوال القرن التاسع عشر ، وفى نفس الوقت الذى اعترف فيه فون شلوجل بأن أية فلسفة للتاريخ ينبغى أن تنشأ عن التأمل فى التاريخ الواقعى ، فانه أصر على أن بالعقيدة المسيحية اساسيات تعتمد على أشياء بعيدة كل البعد عما يستطيع المؤرخ المحترف الحصول عليه من دراسته للتاريخ . وقد أثبت الاستقراء أن مجرى التاريخ قدتطابق ويتطابق دائما وما فى هذه الاساسيات من مضامين . ذلك أن « فلسفة التاريخ » نظرا لانها روح التاريخ أو فكرته ، ينبغى أن تستنبط من الأحداث التاريخية الحقيقية ... التى هى مجموع التاريخ الواحد المتماسك الكلى . « والكتاب يعد محاولة للحصول على « نظرة نافذة واضحة الى الخطة العامة للمجموع » . وقد ميز فون شلوجل بين نظرتين رئيسيتين متعارضتين حول التاريخ . « والانســان » حسبما ترى النظرة الاولى مجرد حيوان تزكى وشرف وتهذب بالتدريج ، حتى بلغ مرتبة العقل ثم رفع قدره وسما أخيرا الى العبقرية . « وترى تلك النظرة أن تاريخ الحضارة البشرية ليس الا تاريخ تحسن تدريجى مطرد التقدم ولا نهاية له . فأما النظرة الثانية فترى أن : طبيعة الانسان الحقة ومصيره تقومان فى مشابهته لله . وبمقتضاها : « ينبغى أن يكون تاريخ الانسان هو استرجاع المشابهة لله أو التقدم نحو ذلك الاسترجاع . « وتقــوم النظرة الأولى مع الاقتناع بقابلية الانسان « للكمال » ، وهو اقتناع سلم فون شلوجل بأن فيه شيئا « بالغ الاتفاق مع العقل . » ومع ذلك ، فان قابلية الانسان للفساد لا تقل ضخامة عن قابليته للــكمال . « على أن التاريخ الواقعى يكشف عن مجرى للحوادث يتعارض والنظرة الأولى .

وقد ذهب فون شلوجل الى أن « الحقيقة التاريخية الاولى » ، هى أن الانسان وقع وسقط تحت « سيطرة الطبيعة » . فالقوة العمياء للطبيعة» تعمل فى داخله . وهكذا بذرت فيه بذور الشقاق ، ثم انتقلت الى جميع العصور والأجيال . وهى تتكرر فى كل فرد . وهى شىء عام منتشر « ويمكن اعتباره ظاهرة سيكولوجية » . وتوجد عواقب هذا السقوط بين أكناف التاريخ ، اذ ليس هناك حد لما يمكن أن يصيب الانسان من انحطاط . ويتوقف التقدم أو النكوص جزئيا على الانسان ، بوصفه روحا ، يملك حرية الاختيار . « فالصراع بين الخير أو المبدأ الالهى فى جانب ، وبين الشر أو المبدأ المعاكس فى آخر ، هو بالضبط السبب فى تكوين فحوى الحياة البشرية والتاريخ البشرى ، منذ بداية الزمان حتى أخره . « ويقتضى العمل الكبير المنوط بالبشرية عامة وبكل فرد من الأفراد ، اعادة الانسجام

بين الارادة الطبيعية والارادة الالهية . » ويؤلف التقدم والنكوصات التى تلم بذلك العمل ، جزءا جوهريا من التاريخ . ويذهب فون شلوجل الى أن الله عندما خلق الانسان لاول مرة ، أعلن اليه ذاته تعالى واوضح له طريقة الحياة التى يقصدها للبشر . وعلى الرغم مما ألم بالبشر فى ناحية تقاليدهم المقدسة من انحطاط ، فان هناك « أوضح الدلائل فضلا عن آثار متناثرة » للتجلى الاولى ، وان جاءت مختلطة بالاخطاء فىكثير من الأحيان. وقد حاول فون شلوجل أن يدلل على ذلك فى استعراضاته التفصيلية لتواريخ مختلف الشعوب . ولحظ أن تلك التواريخ تقع فى عصور مختلفة . « فالتاريخ الأول ... هو تاريخ الطفولة الساذجة ، والتاريخ الثانى ... هو تاريخ الشباب ، ثم يجىء فيما بعد عنفوان الرجولة ونشاطها ، وتجىء فى النهاية اعراض حلول الشيخوخة ، وهى حالة انحلال عام . « على أن لكل شعب دوره الخاص فى التاريخ . » مثال ذلك ، أن الوجود التاريخى للعبرانيين ومصيرهم بأكملهما محصوران بين دفتى واحدة من تلك الحقب الكبرى التى تتجلى فيها تصاريف العناية — وذلك الوجود لا يسجل الا مرحلة واحدة فى الزحف العجيب الذى تقوم به الانسانية نحو هدفها المقدس . » ومع ذلك فان « المجرى الجبار للعدالة الآلهية » لا يبرح موجودا طوال جميع أعصر العالم . وبهذه الفكرة اعتبر فون شلوجل تشتت اليهود وما أصابهم فيما بعده من شقاء ، جزاء وفاقا لرفضهم الايمان بيسوع المسيح .

وعلى كرحدثان التاريخ ، وفى ظل العناية الربانية ، كان الميثاق اليهودى ، والوحى الذى أنزل على العبرانيين ، واللغة اليونانية والفكر اليونانى ، والدولة الرومانية — هى الأركان « أحجار الأساس » التى قامت عليها المسيحية . أما فيما يتعلق بالاصل الحقيقى للمسيحية فانه كتب التالى : « عندما ننظر العملية كلها بعين الايمان — وعندما نتأمل كل ما نما وترعرع فى العالم منذ تلك اللحظة نابتا من بدايات واضحة الضآلة والصغر — ... جنحنا الى الاعتقاد بأن ما فى حياة وموت « مخلصنا » من أسرار ومعجزات ، كلا ، بل مجموع مبادئه كلها التى ترتبط ارتباطا وثيقا بتلك الأسرار والمعجزات ... ينبغى أن تترك بحذافيرها للدين . » فهى تسمو فوق الفلك العادى للتاريخ . وهى وان كانت لها أهمية لدى فلسفة التاريخ ، فانها مما لا يجوز تفسيرها بها . فكل وصف ينعت يسوع المسيح بأنه مجرد انسان ، فشىء « لا يمت الى التاريخ » أو هو بالحرى « مضاد للتاريخ » . وبهذه العبارة اعترف فون شلوجل بتصوره للتاريخ مؤكدا أنه يتوافق والعقيدة المسيحية التقليدية . « فلو اننا أزلنا هذا حجر العقد وهو العماد المقدسفىعقد التاريخالعام ، سقط كيانالتاريخالعالمى بأكمله حطاما وانقاضا . » وبغير الايمانبالاعتقاديات [Dogmas] المسيحية « يصبح تاريخ العالم بأكمله عدما لا يزيد عن لغز لا سبيل الى حله — ويتحول الى متاهة لا يستطاع اجتيازها — وكومة ضخمة من الكتل والقطع فى عمارة لم يتم بناؤها — وتظل المأساة العظمى للبشرية خالية من كل

صدق لائق . « وبالمثل ينبغى » لسر النعمة الكبيرة المتجلية فى الفـداء الالهى للبشرية« أن يفهم ضمنا ويفترض مقدما فى فلسفة التاريخ المسيحية: فهو « شىء يسمو فوق ذلك التاريخ الدنيوى . « على أن المراحل المتعاقبة فى التقدم البشرى تتميز « بمعطيات تاريخيـة ثلاثة » : (أ) وجـود وحى أولى ، [ب] تأسيس المسيحية ، [ج] صدارة اوربا العصرية فى مضمار الحضارة . فالفحوى الحق الذى ينطوى عليه التاريخ العصرى هو بث التقدم والمزيد من التطور فيما تتضمنه المسيحية . هكذا مضى فون شلوجل فى عملية المسح حتى انتهى الى وضع موازنة بين المؤقت والابدى . ذلك أن « روح الزمن » « تتعارض والسلطان الالهى » فضـلا عـن الديانة المسيحية . » وهذه هى الروح التى « تبدو واضحة عند من يعتبرون ويقدرون الزمن وكل الاشياء المؤقتة ، لا استنادا الى قانون الابدية واحساسها ، ولكن من أجل المصالح المؤقتة أو بدافع البواعث المؤقتة ، ويغيرون ما يدور حول الابدية من افكار وايمان أو يقللون من قيمتها ، بل وينسونها . »

ومما يجدر ذكره أن الروح المثالية التى سيطرت على افكار الألمان ، لا يستثنى من ذلك رجال اللاهوت بينهم فى أثناء العشرات الاولى من القرن التاسع عشر ، لم تلبث أن اهملت الى حد كبير عندما انتصف ذلك القرن. فجحد الناس الغيبيات [المتافيزيقا] . ذلك أن علماء اللاهوت بتأثيـر البرخت رتشل بوجه خاص ١٨٢٢ — ١٨٨٩] — وجهـوا التفاتهـم بدرجة اكبر نحو يسوع التاريخى . وذهب رتشل الى أن يسوع ينبغى أن يتناول بصفته الالهية على أساس أحكام القيم. وبظهور المشكلات الاجتماعية الخطيرة فى تلك المدة ، نشأت حركة « الانجيل الاجتماعى » التى تصور يسوع وهو منشغل انشغالا جوهريا بالرفاهية الاجتماعية . وهناك على سبيل المثال مؤرخ كمبريدج الشهير ج . ر . سيلى (١٨٣٤ — ١٨٩٥) الذى تناول المستندات والوثائق المسيحية تناول المؤرخ الباحث ، فكتب فى كتابه « هذا الانسان [Ecce Homo] : [١٨٦٦] وصفا لصورة بشرية بحتة ليسوع جعل فيها هدفه « اثارة الحماسة لقضية الانسانية » . وقد ذهب الى أن دافعا اجتماعيا كهذا يعتبر الجوهر الذى يقوم عليه الدين ، وليس الاهتمام برب غيبى أو حياة مستقبلة . وقد اصر ماثيو ارنولد (١٨٢٢ — ١٨٨٨) فى كتابه : (الادب والاعتقاديات L, & Dogma) (١٨٧٣)، على أن لغة الكتاب المقدس تجمع بين الشعرية والرمزية . وقد أوقع علماء اللاهوت الناس فى الارتباك حين عدوها حقيقة علمية وتاريخية . ومن ثم فانه فى اشارته الى ما دار حول المسيا من اقوال وأفكار كتب يقول : « لقـد جاء يسوع مسميا نفسه باسم المسيا ، وابن الله « على ان بيت القصيد هو : ما المعنى الحقيقى لاقواله هذه ، ولجميع تعاليمه » ؟ ... وهل اللغة علمية أو هى كما نقول أدبية ؟ «لغة الشعر والعاطفة» . غير أن ماثيو أرنولد لم يخامره ادنى ريب فى الجواب الصحيح على تلك الأسئلة . فالاله فى « صورته السلفية التقليدية » كان سوء فهم أدبى ضخم .

ومع ذلك، فقد حدث فى نفس تلك المدة أن المؤرخ الفرنسى المبرز ف . ب . ججيزوه [١٧٨٧ — ١٨٧٤] دافع عن الرأى التقليدى [١] . ذلك أنه وقد عاش نصف قرن بعد الثورة الفرنسية ، فان فكرة الحرية كانت متسلطة فى عقله . فذهب الى أن الاصلاح الدينى البروتستنتى هدف الى « تحرير العقل البشرى » . وأن الغاء تلك الحركة للسلطة المطلقة فى الهيئة الروحية كان أعظم خطوة اتخذت فى سبيل الوصول الى الحرية وممارسة ما منحه الله الناس من حرية الارادة والاختيار . وهناك مسألة تفضى بناااليها دراسة تاريخ الحضارة هى : هل ينتهى كل شىء بانتهاء الحياة على الارض ؟ ولكى يتهيأ لنا فهم التاريخ لابد لنـــا من الاعتراف بأن حرية الارادة شىء حقيقى ، كما أنها شىء ليس فى المستطاع تفسيره بدلالة أى شىء ، فضـــلا عن اســـتحالة تفســـيرها كيفما اتفق ، بحيث تختفى عيوبها أو يقل شأنها . والتاريخ لا يظهر أن الاستقامة الخلقية من اختراع الانسان ، وأن كل ما فى الامرأنها أنتجتاجتماعيا بصورة تتناسب وأحوال الزمان والمكان . بل انه يوجد « قانون الهى » لابد للافـــراد والمجتمعات من أتباعه والتمشى معه أن شاءوا بلوغ السعادة . «والأساس الوحيد الذى نبنى عليه أملنا للبشرية » ، هو الاعتراف نظريا وعمليا ، بأن هناك « قانونا فوقالقانون البشرى، مهما يكنالاسم الذىيتسمىبه ، سواء أكان حكمة العقل أو شريعة الله ، أو أى شىء آخر ، فانه فى كل زمان ، وفى جميع الأماكن نفس القانونوالشرعة ، وان اختلفتالاسماء . فأما فى بلاد الغرب ، فان المسيحية هى التى يرجع اليها الفضل فى وضع هـــذه الحقيقة تحت ابصار الناس وهى التى واصلت الاصرار عليها .

وللحرية البشرية أهمية فى عالم له أهدافه ومقاصده . فلابد للجميع من الاختيار بين الهلاك « العناية » الالهيـــة . » فان الاعتقاد بمـــا هو « خارق حقيقة طبيعية أولية وعامة ودائمة فى تاريخ البشرية وحياتها » . ولا يقوم التاريخ بأسره فى هذه الحياة الدنيا على الارض ، فهو شىء له مضامين هامة من حيث ارتباطه بحياة مستقبلة . فالعالم لم يخلقه الله فحسب ، بل انه لا يبرح متأثرا بأعماله (تعالى) . والله يتمثل فى التاريخ بصورة العناية ، وتحدى جيزوه الفكرة الشائعة فى زمانه ، والقائلة بأن العالم آليه ثابتة وأن « قوانينه » لا سبيل الى تغييرها مطلقا . « فمن ذا الذى يجرؤ على الزعم بأن الله لا يستطيع أن يعدل ما يشاء ، أو أنه لايعدل شيئا أبدا ، وذلك وفقا لمـــا وضـــع من خطط تتعلق بالنظام الاخـــلاقى وبالانسان ، هى النواميس التى استنها والتى يحتفظ بها فى الترتيب المـــادى للطبيعة ؟ « والله فى استخدامه قدرته ربما استخدم مع ذلك حريته . ويشهد التاريخ بأن الانسان محتاج الى عون الله . ومـــع أن الانسان يستمتع بحرية الارادة ، فانه كثيرا ما يكون أضعف من أن ينجز

---

[١] عن نواح اخرى من فكر جيزوه انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب .

اختياراته الجيدة الصائبة . وبهذه الاقتناعات الاساسية ، راح جيزوه يفسر رأيه فى تفسير المسيحية لأهمية التاريخ .

وبعد أن سلم جيزوه بأن كل فرد من الناس ينطوي على شيء من العصيان لأوامر الله ونواهيه ، تقبل اعتقادية « الخطيئة الاصيلة » فى البشر . وبالنظر الى هذه الخلة ، فان الله باعتباره العناية يمنح الناس من فضله فى التاريخ . وقد فعل أكثر من ذلك . فان التجسد كان حقيقة تاريخية . ويسوع ان هو الا الله متمثلا بصورة بشرية الذى دخل التاريخ من اجل خلاص الانسان . فلولا هذا التجسد الالهى « ما اتمت المسيحية ما تم على يديها » . فأما ما فعله يسوع ، فيمكن عقد مباينة بينه وبين ما أنجزه غيره من عظماء الرجال ، كبوذا وزرادشت وكنفوشيوس وسقراط . ومهما يكن مدى الشهرة التى لصقت بأسماء هؤلاء الرجال ، ومهما يكن مدى السلطان الذى مارسوه ، ومهما يكن الاثر الذى تركه عبورهم فى هذه الدنيا ، فهم قومبدوا كانما اجتمعلهم من القوة اكثرمما يمتلكونه حقا ، وقد اثاروا السطح اكثر كثيرا مما حركوا الأعماق ، ولم يخرجوا الامم عن مألوف سبلها المطروقة التى عاشت فيها . ولم يحولوا النفوس عن طبيعتها . »

« ٥ »

ظهرت فى ألمانيا قبيل الحرب العالمية الأولى ، مقادير موفورة العدد من الدراسات التاريخية الحرة لحياة يسوع . وقد جمع البرت شفايتزر [١٨٧٥ — ١٩٦٥] بيانا بأهم ما صدر من المطبوعات فى هذا البحث ، وذلك فى كتابه «البحث عن يسوع التاريخى The Quest of the Historical Jesus [الترجمة الانجليزية ١٩١٠] . وفى امكان المرء ان يستنتج من ذلك الكتاب ، أن الدراسة التاريخية العلمية « للعهد الجديد » ، تفضى بصاحبها بقدر من الشك اكبر منه من اليقين . وبلغ الامر بشفايتزر أن قال: « ينبغى أن نكون على استعداد لان نكتشف أن المعرفة التاريخية بشخصية يسوع وحياته لن تكون مساعدا للدين ، وانما هى بالحرى اساءة اليه . « وقد أخرج المؤلف تماما من حسابه وبحثه كل ما يتصل بالمسيح من أفكار تقليدية مثل التجسد والصلب والقيامة ، ثم راح يصرح بالتالى : « ان الشيء الدائم والابدى فى يسوع مستقل استقلالا تاما عن المعرفة التاريخية ، ولا يمكن فهمه الا بالاتصال بروحه التى لا تزال تعمل عملها فى العالم . فبقدر ما يجتمع لنا من روح يسوع نحصل على المعرفة الحقة بيسوع . »

وقد حدث فى مطالع القرن العشرين ان نشرت بانجلترة مناقشة بعنوان ، « يسوع أم المسيح ؟ » هل الاساس المركزى للمسيحية هو يسوع التاريخى

أو المسيح الوارد فى اللاهوت الاعتقادى (Dogmatic) ؟ وذهب معظم المشتركين فى هذه المناقشة وهم مـــن القساوســـة الرسميين الى أن المسيحية مرتبطة بيسوع المسيح وليس بمجرد خيار بين يسوع او المسيح، وفى نفس تلك المدة كان زعماء الحركة العصرية فى الكاثوليكية يميزون بين حقائق الواقع « وحقائق الايمان » دافعين بأن حقـــائق الايمان تعتمد على « حقائق الواقع » . وهكذا ، ترى أنه بينما رئيس الدير لوازى فى دراساته حول « العهد الجديد » توصل الى آراء تتعارض تعارضا قاطعا والآراء التقليدية ، كشأنه مثلا ، حين أعتبر أن القصص الـــدائرة حول القيامة ليست سجلا للواقع التاريخى ، فانه أكـــد قيمة الديانة الحيـــة للمسيحيين داخل الكنيسة . وفى نفس الحـــين راح المفسرون والدعاة الفرنسيون لحركة الايمانية الرمزيةSymbolo — Fidéismeوقد داخلهم الشك أو نبذوا قطعا التعاليم التاريخية السلفية ، يعالجون الاعتقاديات المسيحية على أنها رمز لديانة حية . ولم يلبث مذهب الشـــك بالنسبة ليسوع التـــاريخى أن بلـــغ فى النهاية غـــايته القصوى عنـــدما أشـــار بعضهم الى أنه لم يعش على ظهر الارض أبدا . ومن عجب أن الذين تبنوا هذا الرأى لم يكونوا من أعـــداء الدين . فقـــد استنتجوا زكانة أن المسيحية نشأت مرتبطة « بأسطورةMyth ــ Christ مدارها المسيح » ، بوصف ذلك شيئا يرمز الى « الله » فى علاقاته بالناس . وفى اعتقادهم ، ومعهم شقايتزر ودعاة الحركة الكاثوليكية العصرية وأنصـــــار الايمانية الرمزيـــــة Symbolo — Fideists، أن الاتجاه المسيحى من التاريخ لم يعتمد على أية أحداث تاريخية مما تزعمه العقيدة السلفية التقليدية .

وقبل ذلك كانت الحركة المثالية الألمانية التى نشأتفى العقود المبكرة من القرن التاسع عشر ، أبدت تشجيعا لشكل من التفاؤل ظل حيا حتى نهاية القرن وتجاوزها . ولما جاءت نظرية التطور البيولوجى ، بدا انها تســـاند الاعتقاد بارتقاء التقدم البشرى الى مستويات أعلى . فقد ظهرت فى ذلك الحين الوان متعددة من التقدم فى الصناعة والتجارة ، كما حدثت زيادة كبيرة فى الثروات . غير ان الحرب العالمية الاولى قوضت ثقة كثير من الناس فى البشرية . وظهر بين زعماء المسيحيين تأكيد شديد على خبث الانسانية وشرها واصرار على أن الامل الوحيد فى الخلاص ينحصر فيما قام به المسيح من فداء . وقل من علماء اللاهوت من واصل بذل الجهود فى سبيل عمل تفسير متحرر للمسيحية على نحو ما جرت محاولته فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . اذ رئى أن قوانين الايمان تعبر عن المعنى الحقيقى والوافى للدين المسيحى . ولما شبت الحرب العالمية الثانية زادت من شدة الاحساس بالازمة فى التاريخ البشرى ، ذلك الاحساس الناجم عن خبث الانسان وشروره .. ولم ير الناس أن أية فكرة ارتأتها الحضارة البشرية كانت كافية لمجابهة ذلك الشر ومعالجته . وهكذا حدث منذ بواكير الايام التى اعقبت الحرب العالمية الاولى حتى الآن ، بما فى ذلك زماننا هذا ، ان قدمت بقوة متسلطة الفكرات المسيحية المتعلقة بالتاريخ والقائمة

على أساس العقيدة السلفية التقليدية ، مع التأكيد الخاص على الاعتقاديات المتعلقة « بالخطيئة الاصيلة » وبالفداء بواسطة المسيح وحده .

ويعد رينولد نيبور* من ابرز قادة المسيحية فى هذه الايام ، وقد قدم هذا العالم عرضا لهذا الراى المسيحى حول التاريخ فى كتابه « الايمان والتاريخ [Faith & History] [١٩٤٩] . وفى هذا الكتاب وصف المؤلف آراء غير المسيحيين القدماء والمعاصرين فى التاريخ وعرض لها بالنقد ، معلقا عليها بأنها فى جملتها بالغة اليسر . ويقول المؤلف : أن الفكر الكلاسيكى عمد « ببالغ السهولة الى وضع التاريخ فى منزلة التكرار الطبيعى المغب » ، كما أن المفكر العصرى « يضلل نفسه ويتبدى فى صورة أوهام وخيالات يوتوبية » حول التاريخ . على انه لم يعر التصورات التأليهية حول التاريخ فى غير عقيدته المسيحية الا التفاتا عارضا . وقد سيطرت على تأمله برمته للتاريخ فكرة مفادها ان أهم شغل يشغل الانسان ويمثل أمامه دائما أبدا كان ولايزال الخلاص من الشر . وعلى الرغم من اعترافه مرارا بوجود الخير فى زماننا الحاضر ، فانه صرح بأن مركزنا المعاصر مركز موئس ، وان لم ينقطع فيه حبل الرجاء تماما .

والزمن سر ملغز . ومن المسائل الجوهرية عند نيبور أن التاريخ بوصفه شيئا مؤقتا لا يتصف بالقدرة على تفسير نفسه بنفسه . فهو بمفرده لا يستطيع جلب الخلاص الذى يلتمسه فيه الناس » ، « ان التاريخ لا يحل لغز التاريخ » . وبقدر مايستطيع « الانسان التسامى فوق العملية المؤقتة، يستطيع التمييز بين معان كثيرة فى الحياة والتاريخ بترسمه الوانا عديدة من التماسكات والتعاقبات والسببيات والتكرارات التى رتبت فيها احداث التاريخ » . ومع ذلك فهو مضطر أن يلتمس معناه الحق مرتبطا بشىء يخرج عن مجال الزمن . « وبقدر ما يكون الانسان محتفظا بذاتيته فى أثناء العملية المؤقتة التى يحاول فهمها ، فان كل تتابع وكل فلك من أفلاك التماسك يشير الى مصدر للمعنى نهائى بدرجة أكثر مما يستطيع الانسان فهمه فهما عقليا » . وقد قال نيبوهر : أن الثقافات وان كانت مترابطة متشابكة ، فانها من الاختلاف بحيث لا يسهل ربطها بعضا مع بعض عن طريق التجربة . ولن يستطيع شىء عدا الايمان الحصول على الاحساس بالتاريخ العام . وهو يعنى بالايمان الدين . « وان التاريخ بمجموعه ووحدته ليحصل على معنى لنفسه بوساطة ضرب من الإيمان الدينى بنفس المعنى الذى يشتق به مفهوم أى معنى من فروض نهائية تفرض مقدما ، وتدور حول صفة الزمن والخلود ، وهى فروض ليست ثمرة التحليل التفصيلى للاحداث التاريخية » . ومن هنا يتجلى ان المركز الحقيقى لمعنى التاريخ ينبغى أن يسمو فوق جريان الزمن ..

---

* رينولنيبور [Reinhold Niebuhr] ، هو لاهوتى امريكى ولد ١٨٩٢ وله عدة مؤلفات هامة فى المسيحية [المترجم]

ومن المعلوم ان المسيحية هي الى حد ما استمرار للمذهب التأليهى عند العبرانيين • وفى الكتاب المقدس «يجرى تصور التاريخ فى صورة الوحدة، وذلك لان المصائر التاريخية جميعا تقع تحت سيطرة سيادة واحدة » . على أن للمسيحية أهمية نوعية خاصة من حيث تجاوزها ذلك المذهب التأليهى . وتبدأ « العقيدة المسيحية وتتأسس على تأكيد الفكرة القائلة بأن حياة « المسيح وموته وقيامته تمثل حادثة فى التاريخ ، يتم فى ثناياها وبواسطتها افصاح عن المعنى الكامل للتاريخ » . ولذا فان ظهور [تجلى] المسيح يعد « نواة » لمعنى التاريخ « ومفتاحا » لذلك المعنى فى الحين نفسه . فهو ظهور يتحدى كل كفاية للمعانى الجزئية . وعندما يذهب نيبور الى أن ذلك الظهور يفضى الى تحقيـق المعانى الجـزئية اذا هو يعترف بقيم الثقافة البشرية . وذلك ان الايمان بظهور [تجلى] المسيح لن يتيسر حسبما هو مقرر فى العهد الجـديد ، « الا بوسـاطة الروح القدس » . فأما ما يتصف به الانجيل من صدق ، فشىء لايمكن معرفته الا بمنحة من فضل الله . ولايمكن أن تؤدى دراسة التاريخ والفلسـفة ايجابيا الى ذلك الصدق . ويحتاج الايمان الى « أن يستحث عن طريق الندم » ، والندم كما هو معروف اعتراف بما يملأ النفس من شر . على انه قل أن وجد انسان لا يتفق ومحاجة نيبور حيث قال : أن البـدائل المقدمة عن المسيحية لا تنصف جميع نواحى الوجود البشرى . على أن كثيرين منهم لابد أن يتحدوا جديا قوله ان الفروض الاساسية المفترضة مقدما للعقيدة المسيحية ، وان تسامت فوق العقل ، تسمح بامكان اعطاء بيان عن الحياة والتاريخ تفهم فيه جميع الحقائق والمناقضات » .

ومنذ البداية ، اعتبر نيبور أن شغل البشرية الشاغل فى التاريخ هو الفداء ، ثم راح يركز بؤرة التفاته على الشر . وقد ذهب الى انه بناء على ماورد فى الكتاب المقدس من ايضاح للايمان يكون « الشر متربعا فى قلب الشخصية البشرية » ، فهو فساد له سيطرة عامة على الناس أجمعين » ويقترن السر فى هذا المبدأ القائل بالخطيئة الاصـيلة « بميزة المطابقة الصادقة لحقائق الوجود البشرى » فمن المتفق عليه بصفة عامة — على أساس الخبرة — أن الافراد جميعا متصفون بالنقص ، اما من حيث عفتهم واخلاقهم أو دينهم وأما من نواح اخرى كثيرة » ولكن هل كان نيبـور يقصد انهم شريرون فى الصميم [أى فى القلب نفسه] وان الشر يسيطر على الناس جميعا بحكم « مجاله الشامل » ؟ فان كان الحال كذلك ، فان فى الامكان تحدى قوله بأن ذلك كان ولايزال صحيحا . يتصف بالمطابقة الصادقة لحقائق الوجود البشرى » . وقد قال هيجل : « ان من ينظر الى العـالم بمنظار عقلانى Rational يقدم اليه العالم بدوره مظهرا عقلانيا . » فهل ينظر نيبور الى الناس بأنهم جذريا اهل شر ثم يجدهم كذلك ؟ وقد عرف ذلك الرجل وذاع صيته بانشغاله بفكرة « الخطيئة الأصيلة » وتنديداته بالشرور التى تصم « الموقف البشرى » الحاضر . ومع ذلك فان من العجيب أن يقول : تخطىء النزعة الواقعية المسيحية لدى

القديس أوغسطين لغلوها فى التأكيد المستمر على مافى سلام العالم من الوان الفساد الطافحة بالخطيئة . « وقد صرح نيبور ازاء هذا الشر اللاصق بالتاريخ بأن رأى المسيحية ينحصر فى أن « المفتاح النهائى » لسر القوة الالهية ، انما يكمن فى الحب المعذب لرجل على الصليب . على أن هذا المفتاح لايترتب بصورة منطقية على حقائق التــاريخ التى يمــكن مشاهدتها » وتقبله يعتبر عملا من أعمال الايمان . « فليس ثمة حقائق مشاهدة فى التاريخ لا يمكن تفسيرها على ضوئه » . فالحب الالهى والقوة اللذان يشرقان بالضياء فى غمرات أحاجى التاريخ ومتناقضاته ، « تكشف عنهما الحجب بصورة نهائية وقاطعة فى درامة يفوز فيها الحب المعذب بالنصر على الخطيئة والموت » . وهنا يكف الصليب عن أن يكون مجرد قصة فى التاريخ ويصبح وسيلة « للاعلان » عن « مجد » ، الهى فذ فريد فى بابه ، واعنى بذلك مجد وعظمة اله معذب ، حبه وغفرانه هما النصر النهائى على عناد الخطيئة البشرية وارتباك التاريخ البشرى » .

ومن الواضح تماما أن فكرة نيبــور عن الأبدية لا تدل على انعدام الزمان ، بيد أن نظرته الى التاريخ تعتمد أساسا على ما يشير اليه بأنه « وراء الــزمن » وبلفظة « يتســـامى » » . اجل انه ربما ســلم بأن « الأبدية » سر لا يقل فى ضخامته عن الزمن « ومن ذلك ، فان من الصعب كشف الوسيلة التى يستطيع بها هذا السر التغلب على ما للتاريخ من الغاز مفردة . وفوق هذا ، فليس تصوره عن المسيحية أخرويا ، [يمت الى العالم الآخر] بأى معنى من معانى الانكار الزهدى لخيرات الحياة المؤقتة . «وللتاريخمعان شرطية. .تعد تجديداتللحياة فردية وجماعية» . وينبغى أن يحقق الناس انفسهم فى « علاقة مسئولة ومحبة » نحو اخوانهم من البشر . على أن محبة المسيح التى هى مفتــاح التاريخ ، تتسامى فوق كل ماعداها .

ولا شك اننا نحتاج الى مجلد كبير ليتسع لمسح انواع الغموض التى داخلت الفكر المسيحى على كر القرون ، بدخول فكرات الابدية بوصفها مجردة من الزمان ، أو « بوصفها الآن » ، الذى يشمل الماضى كله ، فضلا عن جميع الحاضر والمستقبل . وقد أدت هاته الافكار الى شىء من الارتباك حول وجهة النظر المسيحية فى التاريخ . وفى هذا الصدد ، ينبغى الاشارة ، وأن لم يمكن هنا الا أن تكون أشارة موجزة — الى الدراسة التى اجراها اوسكار كالمان فى كتابه : [Christ & Time] أعنى « المسيح والزمن » [الترجمة الانجليزية] ١٩٤٩] . وهذا الكتاب مسح للعهــد الجديد ، وبخاصة الاناجيل . ويظهر كالمان بوضوح أن هذه الوثائق تختص بالزمان اختصاصا منطقيا فى سياقه ولا ابهام فيه . وهو يصر على أن فكرة الأبدية المجردة من الزمان أجنبية ليس فقط عن العهد الجديد ، بل وعن العهد القديم ايضا ، « فالمسيحية الاولية لا تعرف شيئا عن رب مجرد من الزمن » . اذ هى ترى أن الرب الابدى هو الآله السرمدى الجامع

لجميع الازمان ، الذى كان فى البداية ، ويكون الآن ، وسيكون دائمـا ابدا . والمجرى الرئيسى للتاريخ هو فداء الله للانسان ، كما ان النقطة الوسطى أو [واسطة العقد] فى التاريخ هى الوقت الفذ الذى تم فيه تجسد يسوع المسيح وصلبه وقيامته . فكل ما جرى من قبل ، وكل ماجاء [أو سيجىء] بعد يوجد معناه المركزى مرتبطا بالنقطة الوسطى هذه .

ومما يجدر ذكره هنا ان تفسير نيبور للتاريخ انما هو تفسير واعظ مسيحى . على أن هـ . بترفيلد مؤلف كتاب [Christianity & History 1949] اى المسيحية والتاريخ ، هو مؤرخ محترف نابه . وقد اصر بترفيلد على أن المناهج العلمية فى التاريخ لايمكن أن تفهم فهما صحيحا على انهـا محاولات لمعالجة الانسان بالاساليب الطبيعية Naturalistic بوصف كونه مجرد جزء من الطبيعة الفيزيائية . فالمؤرخ « لايعـامل الانسان .. باعتباره جوهريا جزءا من « الطبيعة » ، ولا هو يتأمله — ابتداء — على هذا الاعتبار » . « والتاريخ درامة بشرية .. تجرى حوادثها على مسرح « الطبيعة » ان صح هذا التعبير ، درامة « مدارها الحياة البشرية بوصفها شأن الشخصيات الفردية التى تملك الوعى الذاتى والعقل المفكر والحرية » . والتاريخ التكنيكى لا يعرف الناس بمعنى الحياة . كما أن التاريخ الدنيوى لا يفسر نفسه بنفسه . ومع ذلك ، فان التاريخ الواقعى هو « عملية صنع الشخصيات ، وان كان ذلك باذاقتهم الوان الشقاء » . وقد اكد بترفيلد فكرة جوهرية ، فى اصراره على أن التاريخ التكنيكى يتعارض — من حيث المبدأ — مع الاقتصار على البحث عن المعنى فى مستقبل بعيد — على نحو قاطع او حتى غالب . « ذلك ان تكنيك الدراسة التاريخية ذاته يتطلب أن ننظر الى كل جيل من الاجيال ، باعتباره — على سبيل المجاز على الأقل — عالم قوم يعيشون بحكم ما لهم من حق مقرر » « اذ لا يقوم الهدف من الحياة فى المستقبل البعيد ، كما انه ليس كما نتصور أحيانا كثيرة قاب قوسين أو ادنى منا ، ولكنه كله قائم « هنا والآن » ، على اكمل واوفى صورة ممكنة على ظهر هذا الكوكب . على أن الذى يرتبط دائما بعلاقة مباشرة بالابدية هو « الآن » — وليس المستقبل البعيد ، فان الخبرة المباشرة للحياة هى دائمـا التى تهمنا « فى آخر المطاف » .

ولما كان التاريخ من حيث الجوهر شأنا يخص افرادا ذوى وعى ذاتى ، وكان التاريخ التكنيكى لا يستطيع اصدار أحكام يوثق بها على معناه — فان كل فرد مضطر بوصفه واقفا بمفرده على هذا العالم ، أن يصدر قراره حول اهمية التاريخ ومعناه . ويمنحنا التاريخ التكنيكى شيئا من العون . فهو يظهر انه سواء آمن المرء بالله باعتباره « العناية » أم لم يؤمن ، فان فى تكوين التاريخ ضربا من الترتيب الذى تلحظه عين العناية والذى يتجاوز ويختلف عما يعنيه الناس شعوريا ، ويجاهدون قصدا فى بلوغه . وآية ذلك أن ملايين من الناس فى أى قرن معين ، ممن لا يعون شيئا

سوى المضى فى مضطرب الحياة والعمل ، قد استطاعوا مجتمعين أن ينسجوا نسيجا أجود فى كثير من الوجوه مما دار بخلد أى واحد فيهم . وربما حدث فى بعض الاحيان أن أجيالا تالية فقط هى التى تصبح على بينة من أسلوب ذلك النسيج ومن فكرته المتسامية فوق الرءوس . ويشهد التاريخ التكنيكى بما يشيع بين الناس من معرفة ناقصة معيبة . « ذلك أن من التشويه الخطير للصورة أن يفترض وجود عالم يتكون من اناس حكماء بسليقتهم وابرار بطبعهم . » « والتاريخ يكشف عن « خطيئة الانسان العامة الانتشار » . وهذه حقيقة من حقائق التاريخ ، وليست مجرد فكرة مسيحية . والتاريخ التكنيكى يساند فكرة اصدار الاحكام فى التاريخ ، وان لم يستطع التأكيد بأنها احكام كاملة ومضبوطة . وهو يبدو كأنما يجد اشياء كثيرة تتفق والاقتناع [المعبر عنه قديما فى العهد القديم] بأن الناس يقاسون فى التاريخ ، لا لمجرد ما يقترفونه من سيئات . اذ ان من الالام ما عرف بأنه ينمى الشخصية ويطورها . وكثيرا مايكون الحب مصدر الالهام فى تحمل الالم عن الآخرين » . ونظرا لان التاريخ لا يمكن أن يخلو من عنصر المأساة ، فان الحب نفسه يدفع الى الاشتعال فى محيط الخبرة البشرية بلهيب أشد تأججا .

ويتوقف كل تفسير « للكون وللتاريخ » على ايمان المرء بالله او عدم ايمانه ، على أن ذلك الايمان لا يعتمد على التاريخ التكنيكى ، ولا هو فى النهاية يعتمد حتى على الفلسفة نفسها . « وانى لاعترف بعجزى عن أن أرى كيف يستطيع امرؤ أن يجد يد الله واضحة فى التاريخ الدنيوى ، ما لم يكن وجد أولا أن لديه تأكيدا بوجودها صادرا من خبرته الشخصية » ومع أن « الله » بوصفه العناية « لابد أن يكون قادرا على جلب الخير من الشر » ، فانه تعالى لايضمن للناس التقدم . ومن هنا « وجب علينا الا نتصور انفسنا فى صورة من بيدهم وحدهم سلطة صنع التاريخ ، ولكن باعتبارنا مولودين لكى نتعاون « والعناية » هى التى « بيدها مقاليد الكلمة الأخيرة فيما يتعلق بالنتائج » . وبهذا الاعتقاد فى الله نتمثل أمامنا صورة لتاريخنا تحت الضوء المناسب ان نحن قلنا : أن كل جيل — بل والحق يقال كل فرد — انما يوجد من أجل مجد الله ، على أن من اخطر الامور فى الحياة ، اخضاع الشخصية البشرية للانتاج ، أو للدولة ، أو حتى للحضارة نفسها ، اى لاى شىء عدا مجد الله » .

وموجز القول أن آراء بترفيلد كماعبرنا للقارىء عنها الى الآن ، يمكن ان يقال عنها : أنها تتمشى والتاليهية Theism فى المسيحية ، على انها يمكن ان يؤمن بها ايضا اى تاليهى فلسفى غير مسيحى ، وان يعتنقها فى الاغلب الأعم حتى اليهود انفسهم او المسلمين او الزرادشتيين . والآن نلتفت الى ما لديه بعد ذلك من قول حول المسيحية . واصلت المسيحية تمشيها مع ديانة العبرانيين وهى من ثم تعترف بأن «الله هو رب التاريخ» . ولكن هناك فوق ذلك نقطة اخرى ، هى ان المسيحية التقليدية ، « ديانة

تاريخية بمعنى تكنيكى خاص » ، وذلك لانها تذهب الى ان التجسد والصلب والقيامة كانت احداثا فى الزمان . وهى تعد هذه الوقائع بمثابة عملية «اقتناص لشطر من الابدية» ، وادخاله فىالزمان [مهما يكن معنى ذلك] . ولم يتضح مما كتببترفيلد ما اذا كان هو نفسه يؤمن بأن تلكالوقائع فعلت ذلك ، كما لم يظهر ما يتصوره انه معناها الحقيقى ، فيما عدا هذه الاشارة المبهمة التى صدرت منه عن الابدية . وهو اذ ينظر الى تاريخ الغرب نظرة مؤرخ تكنيكى محترف ، يبدى استعدادا لان يقول : ان السنوات التى قضاها المسيح على الارض ينبغى ان تبدو « على كل حال أشد التواريخ مركزية رئيسية » . فعند هذه النقطة تسلط اضواء اقوى على الحساب والمأساة والالم بدل الغير والعناية « فكل انسان يتأمل الناحية الخلقية للدرامة البشرية ، يجد هنا أوج القصة وأزمتهـا ــ وهو المـكان الذى نستطيع أن نميز فيه شيئا جوهريا يدور حول طبيعة التاريخ عينها » . ولكن الفصل فيما اذا كان ينبغى للمرء ان يتقبل الاعتقادات التقليـدية فى التجسد والصلب والقيامهعلى انها امور تاريخية «يخرج عن طريق المؤرخ». فلو ان اى انسان قال : أن التاريخ قد اثبت او نقضعلميا الوهية المسيح ، لوقع لنفس السبب فى اثم تلك الصلافة الذهنية التى تعمل عملها فى العلوم جميعا عندما يعمد كل منها الى تجاوز حدوده ليحصل على سلطان مغتصب » ، « ولم يكتب بترفيلد فى كتابه هذا الا القليل حول النظريات المتعلقة بطبيعة المسيح وشخصه ، ولم يركز اى تأكيـد على الاعتقـاد بالخلود باعتباره مؤثرا فى التاريخ الدنيوى · وقد دفع بأن المسيحى المطمئن الواثق من عقيدته لديه « فى دينه مفتاح التصور الذى يجتمع لديه حول الدرامة البشرية بأكملها » ، ولكنه لم يوضـح رأيه فيمـا اذا كان يعتبر الاعتقاديات السلفية التقليدية ، ركنا جوهريا من المفتاح . وهو يختم كتابه بتقديم هذه النصيحة : « تمسكوا بالمسيح ، وفيما عدا ذلك ، ابتعدوا كل البعد عن الالتزام بشىء » .

القسم الثانى

النظريات الخاصة عن التاريخ
النظريات الغربية

الفصل السادس

بعض تأملات مستقلة فى التاريخ منذ عصر النهضة الى القرن التاسع عشر

« ١ »

حدث مع استمرار سلطان الكنيسة أن فلسفة التاريخ المتعلقة بطبيعة المسيح وشخصه استمسك بها حتى يومنا هذا كل المفكرين المسيحيين ذوى الآراء السلفية التقليدية . ولكن تطورت على يد مفكرين مستقلين ببلاد الغرب فى اثناء القرون الاربعة الاخيرة ، آراء جديدة حول التاريخ واتجاهات جديدة منه . ومهما تكن وجهة نظرهم حول فداء الناس الروحى من الشر ، فان معالجتهم للتاريخ لم تكن مركزة على ذلك الفداء . وبذلك وسعوا نطاق النظرة الى التاريخ ومجالها . وتأثر بهم اتباع الفكرة التاليهية المسيحية فى التاريخ غير المؤمنين بعلم طبيعة المسيح * ، [فاحرزوا تقديرا اعظم للقيم الدنيوية فى التاريخ . وبهذا عادوا الى بعض ما أهمله الناس من آراء أوغسطين . وربما امكن العثور فى عصر النهضة بايطاليا على بدايات هذه التأملات المستقلة فى التاريخ . ومع ان مفكرى « عصر النهضة » كانت لديهم نظريات مختلفة ، تختلف فيها النقاط التى يركزون عليها ، فانهم جميعا أسهموا فى التحرر من فكر النزعة الاخروية واتجاهاتها

* علم دراسة طبيعة المسيح وشخصه [Christology] وهو التعليل اللاهوتى لشخص المسيح وعمله [المترجم]

[نظرية العالم الآخر] ، التى سادتفى العصور الوسطى ، فانكثيرين منهم قد اقتنعوا بأن العصور الوسطى كانت فترة انحلال ، وارادوا العودة الى بعض ما كان لبلاد الاغريق القديمة وروما من طرائق عيش ومثل عليا . وركز الناس همهم علىتهذيبها للحياة علىالارضمن قيم . غير انسافونا رولا [١٤٥٢ — ١٤٩٨] رفع صوته بالاحتجاج على المبالغة فى قيمة الناحية الدنيوية .

ويتجلى نوع من انواع التحدى لبعض الفكرات الوسيطية فى اعمال مكيا فللى [١٤٦٩ — ١٥٣٠] ، [وكانت افكارا لا تزال واسعة الانتشار فى زمـــانه] ، واخص بالذكر من تلك الاعمال « الاحاديث Discourses [١٥١٢ — ١٥١٧] وكتاب « الامير » ، [١٥١٣] . ذلك أن مكيا فللى اعترض على منازعة زعماء الكنيسة ودفعهم بأن الحكام السياسيين الزمنيين ينبغى لهم الخضوع للسلطة العليا لهيئة الكهنوت الروحية ، واصر على ضرورة استقلالهم عنها . ولم يكن فى هذا معبرا فحسب عن راى خاص له ، بل وايضا عن فكرة اخذت تنتشر بين الحكام العلمانيين فى عصره . وقد ذهب مذهب بوليبوس [الذى نسخ بعض اجزاء من كتابه] . اذ عالج الحقائق السياسية فى التاريخ على انها ظواهر طبيعية. وحذا حذو بوليبيوس ايضا ، حين ذهب الى أن الشئون البشرية يلم بها على الدوام حالتان من الصعود والانحطاط . على ان مكيا فللى حاول ان يظهر كيف ان السلطة السياسية يمكن على الاقل الحصول عليها واطالة الاحتفاظ بها . وكان يرى أن الناس فى جميع العصور لا يختلفون جوهرا فى طبيعتهم ، فبهذه الطريقة يمكن أن تكون للتاريخ المدون قيمة برغماطية، ويمكن أن تصاغ نظرية تاريخية حقة . وعلى أساس اقتناعه بأن مجرى التاريخ سيتجه نحو تأسيس كياناتاو تكوينات سياسية اكبر حجما — أخذ يحلم بوحدة ايطاليا . فاتهـم الكنيســة بأنها تعمـل على الفرقة ودوام الانقسامات . وفوق هذا ، فان المسيحية « مجدت الرجال المتواضعين الميالين الى التأمل لا رجال العمل الناشط الفعال » . وكان تقديره لأحوال « الجمهورية الرومانية الوثنية » اعظم كثيرا من تقديره لاحوال زمانه بظل السيطرة المسيحية . بل الواقع انه كان ضد المسيحية فعلا فى وضعه المصلحة السياسية الماسة فوق اعتبارات الفضائل الخلقية . والحاكم : « ينبغى له ان يمارس الخير والطيبة ان امكنه ذلك ، ولكن متى قضت عليه الضرورة وجب عليه ان يعرف كيف يتعقب الشر » . وكان زمانه طافحا بضروب المؤامرات والقتل التى يلجأ اليها الساسة بمختلف دويلات ايطاليا ، وذلك على حالة يتضـح فيها تماما عدم وجـود اى تأنيب فى الضمائر ولا تفكير فى الجزاء بعد الموت . وقد ظنبعض الناس أن الفاشية الايطالية والنازية الالمانية والشيوعية الروسية المعاصرة ، ان هى الا انواع من المكيافللية فى التاريخ .

واذ ركز مكيافللى التفاته على الدولة السياسية ، علىاعتبار انها مجتمع

ينظم فى استقلال عن الكنيسة ، فانه لم يشغل نفسه بالحياة الخاصة للافراد كافراد . وكان حظ الثقافة بصفة عامة : الفنون والاداب والدين من عنايته وكتابته ضئيلا نسبيا . ولذا فانه ان اخذ على حدة ، اومأت أعماله الى نظرة زائفة الى الاتجاهات السائدة « للحركة الانسانية » من التاريخ . فان أصحاب «الحركة الانسانية» ركزوا تأكيدا ضخما على اهمية الفردية مجتمعة مع فكرة الانسان الكثير الجوانب . وقد كان لهذه الفكرة اثر مستديم فى التربية ببلاد الغرب ، حتى أدت حاجات الازمنة الحديثة الى التأكيد على التخصص . وكان الشىء الكثير من فن القرن الخامس عشر يدور حول الدين ، كما انه بصفة عامة كان متطابقا وشعائر المسيحية ، وان اجتمع الى ذلك رفض صامت للاعتقادات المسيحية . ولكن اختلفت الآراء حول طبيعة التاريخ . فصدرت اعمال كثيرة حول « القضاء والقدر » « كتب بركهارت * يقول : « انها تتحدث عن دوران دولاب الحظ وعدم ثبات ما فى الارض من أشياء ، لا سيما السياسية منها . ولم يدخل القوم «العناية» الا لان الكتاب لم يزالوا يخجلون مع ذلك من ذكر «الجبرية» الصريحة ، أو من الاعتراف بالجهل أومن الشكاوى التى لا جدوى منها . وكان بعضهم يرى أن فكرة الحياة الآخرة تدور حول مملكة وهمية مبهمة كشأنها عند هوميروس . وحدث فى عام ١٥١٣ ، أن البابا ليو العاشر ، وجد أن من الضرورى أن ينشر دفاعا عن فردية الارواح وخلودها هاجم به من يعلمون بأن هناك فحسب روحا واحدة فى الناس جميعا . وانا لفى ريب من أن انصار «الحركة الانسانية » الذين رضوا المسيحية فى الظاهر دينا ، آمنوا بفكرة دينية عن الخطيئة او أخذوا الايمان بالفداء الالهى مأخذ الجد . ومع ذلك فان الاكاديمية الافلاطونية بفلورنسا احتوت فيما يقول بركهارت «آراء تاليهية لا يحدها تحفظ » ، كانت « تعد العالم كونا عظيما يجمع بين الناحية المعنوية الخلقية والناحية المادية الفيزيائية . وذلك فى حين أن رجال العصور الوسطى كانوا يعتبرون العالم واديا من الدموع نصب فيه البابا والامبراطور للقيام بواجب الحراسة ضد مجىء المسيح الدجال ، وذلك فى حين يتردد الجبريون [Fatalists] فى « عصر النهضة » متذبذبين بين قطرات الطاقة الفياضة وفترات الخزعبلات الخرافية او الاستسلام الغبى . فهنا فى هذه دائرة الارواح المختارة ذهب الناس الى أن العالم المرئى قد خلقه الله على سبيل المحبة ، وانه نسخة من أصل موجود مقدما فيه ، وأنه سيظل دوما والى الابد محركه الابدى ومعيده سيرته الاولى . كما ان روح الانسان يمكنها بادراكها « الله » اجتذابه الى حدودها الضيقة ، ولكنها ايضا بحبها « اياه » تتمدد الى داخل « المطلق اللانهائى » ، وتلك

---

* بركهارت جاكوب [١٨١٨ — ٩٧] مؤرخ وناقد فنى سويسرى . له عدة مؤلفات [انظر عنه ايضا كتاب « اعلام وافكار » ، لهويزنجا ، ترجمة المترجم للهيئة المصرية للطباعة والنشر]
[المترجم]

هى البركة على الارض » . وفى رأى بركهارت أن أسمى تصور ظهر فى عصر النهضة للانسانية هو الذى نطق به بيكو دلا لاميراندولا [١٤٦٣ — ١٤٩٤] فى حديث له حول كرامة الانسان . « يقول الخالق لادم : انى وضعتك فى وسط العالم حتى يمكنك بسهولة اكثر ان ترى وتبصر كل ما يوجد فيه . ولقد خلقتك كائنا ، لا هو بالسماوى ولا هو بالدنيوى ، ولا أنت فان ولا أنت بخالد فقط ، حتى تصبح حرا تستطيع ان تشكل نفسك وتتغلب عليها . وربما هبطت فأصبحت بهيمة من البهائم ، ومع ذلك تولد من جديد على الغرار الالهى ... واليك وحدك أعطيت نموا وتطورا يعتمد على ارادتك الحرة وحدها . فأنت تحمل فى ذاتك بذور الحياة الشاملة . » ولم يكن مفكرو « عصر النهضة » ممن يبحثون مباشرة فى الأهمية الطبيعية التى فطر عليها التاريخ، ومع ذلك فان اتجاههم يدل ضمنا على أن تلك الاهمية توجد فى الاغلب الاعم فيه فى أثناء مضيه فى سبيله. وكان انشغالهم بالماضى من أجل الحاضر . ولذا فانهم لم ينتجوا اية نظرية تقدمية حول المستقبل . ونظرا لانشغالهم بمناشطهم الخاصة وأمجاد اليونان القديمة وروما ، لم يعيروا الا القليل نسبيا من فكرهم الى ما يحتمل من مجرى الأحداث فى المستقبل . ومهما تكن الحال ، فمنذ عهد الحركة الانسانية * الايطالية، اصبحت فكرة ان التاريخ على الارض ، انما هو تمهيد لحياة مستقبلة بعدها ، — فكرة ثانوية ببلاد الغرب . وكانت الحركة الانسانية الايطالية ذات أهمية جوهرية بوصفها حركة انتقال نحو الحياة العصرية ، فكانت بمثابة انفلات من ضيق النظرة لدى العدد الجم من مفكرى العصور الوسطى ، ولكن لم يكن بد من القيام بخطوات اخرى قبل بلوغ البشرية وجهة النظر العصرية .

« ٢ »

كانت « الحركة الانسانية الايطالية » بمثابة رد فعل ضد التصور الضيق للتاريخ الذى ارتأته المسيحية ، والذى ينص على أنه ليس للتاريخ اية دلالة الا فى الفداء الروحى للبشرية . على ان هذه الحركة وان كانت من حيث خلقها للفن واستمتاعها به ، اثراء نوعيا محددا للحياة الحاضرة ، فانها من حيث « الفكر » كانت متجهة الى الخلف الى حد كبير . وكانت اعمال فرانسيس باكون [١٥٦١ — ١٦٢٦] وان لم يقصد ذلك قصدا شعوريا ، — حربا على وجهة النظر المسيحية . ومع ذلك فانه قام باتخاذ

---

* الحركة الانسانية : يراد بها احياء الآداب الكلاسيكية والروح الفردية والنقدية ، والتاكيد على الهموم الدنيوية [المترجـم]

الخطوات الرئيسية اللازمة لتجاوز « الحركة الانسانية الايطالية » فى اشارته الى المستقبل ، وكان ذلك بطرق نوعية محددة . واعترف باكون بأن « للآله » مكانا ، ولكنه اصر على ضرورة عدم الخلط بينه وبين ماعداه من معرفة . فان من الحماقة تشييد « فلسفة طبيعية * على الاصحاح الاول من سفر التكوين ، وعلى سفر أيوب وغيره من الكتب المقدسة » . وقد أكد اعتقاده فى الله . « فبينما عقل الانسان ينظر الى الاسباب الثانوية المتناثرة ، فانه قد يرقد فيها فى بعض الاحيان ثم لا يتقدم خطوة واحدة ، ولكنه حين يشهد سلسلتها مترابطة متحدة الحلقات بعضها ببعض — لم يكن بد له من الطيران الى « العناية والاله » . ومع ذلك فانه فى مقاله « عن الموت » لم يذكر الخلود كاساس للعزاء . كما انه فى اماكن اخرى اقتصر فيما يتعلق بالمسيحية على الاشارة الى الايمان : « ان الحكمة أعظم الحكمة تقضى بأن نعطى الايمان ما هو للايمان » . وهو لم يبحث قط مبادىء علم طبيعة المسيح Christology ولا ربط بها معنى التاريخ . وقد حاول كذلك تجنب [النواحى الميتافيزيقية] الغيبيات التى يفهمها الناس عادة على انها عقلانية بصورة تجريدية .

وقد كتب باكون كتابا فى تاريخ هنرى السابع [١٦٢٢] وترك جذاذات من مشروع كتاب فى التاريخ العام لانجلترة . ولكن الكاتب وان لم يمنح أهمية كبيرة كمؤرخ ، الا ان عمله كان له آثار عريضة ودائمة فى التاريخ الواقعى . ونظرا لانه لم يشعر به احد الا مؤخرا ولم يدركه احد الا نادرا ، فانه كان له بصورة غير مباشرة أثر قوى فى « علم » التاريخ يتمثل فى اصراره على فحص الحقائق والبحث فى العلاقات العلية [اى السببية] . وقد نفخ فى النفير يدعو الناس الى التحول عما غلب عليهم من انشغال بفكرات الماضى الى بحث الحقائق والاشياء المادية والعقول وطرائفها . وقدخصص شطرا كبيرا من كتابه «تقدم العلوم»، Advancement of Learning [١٦٠٥] لوصف ما يعوق نمو المعرفة من عوائق . كما انه فى كتابه « Novum Organum » اى العمل الجديد [١٦٢٠] ، اقترح استخدام مناهج الدراسة العلمية . على أن تلك المناهج كانت من حيث التفاصيل غير ذات قيمة ثمينة بالقدر الذى زعمه باكون نفسه . ولم تقم اهميته بصفة خاصة فى تلك المناهج ، ولكن فى ايقاظه الناس الى الانشغال « بالطبيعة » والى ما يتصف به مجال رؤيته من شمول من حيث النواحى التى ينبغى بحثها . فبذلك دفع الناس الى نطاق تاريخ واقعى أرحب ، والى تصورات عن ذلك التاريخ تختلف عما الفوه من التصورات المسيحية فى العصور الوسطى . وقد أومأت قصته الخيالية « الاطلانطيس الجديد New Atlantis » ، [١٦٢٧] ، الى نطاقات الحياة البالغة

---

* الفلسفة الطبيعية : يراد بها دراسة الكون الطبيعى ، اى علم الفيزياء [المترجم]

التفاوت ، تلك النطاقات التى توقع منها المنافع التى تعود من المعرفة فى قابل الايام . والمفهوم ان الغرض من كتـابه « بيت سليمان » . [وهو تنظيم مفتعل خيالى فى « الاطلانطيس الجديد » ، يعتقد بعض الناس انه هو الذى اوحى الى ذوى الشأن بانشـاء جمعيـة العلوم الملـكية] ، [The Royal Society] — وهو « معرفة الاسباب والحركات الخفية للاشياء ، وتوسيع آفاق الامبراطورية البشرية ، بحيث تقوم بعمل جميع مايمكن من اشياء » . وقد توقع باكون التقدم فى التاريخ ، ولكنه لم يتوقعه شيئا لا مفر منه ، اذ انه قدم الاسباب المؤدية الى وجود « أمل » معقول فى ظهور ذلك التقدم . وكانت نظرته الى التاريخ تصوره أساسا فى صورة المحتوى على معرفة « بالطبيعة » لا يبرح نطاقها يزداد مع تحسن وثراء فى الحياة البشرية مطردى الزيادة دوما . ولا شك ان ما ظهر فى غضون القرون الثلاثة الأخيرة من ضروب التقدم فى احراز القيم العلمانية وتقديرها يمكن اعتباره راجعا الى حد لا يستهان به الى الاتجاهات التى آثارها باكـــون .

وثمة شكل آخر من أشكال الانتقال الى الفكر الحديث هو الذى رسمه ديكارت [١٥٩٦ — ١٦٥٠] ، الذى كانت السمة الطليعية لعمله سببا فى تسميته باسم « ابى » الفلسفة الحديثة . ففى معارضة منه لقبول أفكار الماضى قبولا مقرونا بالاحترام والتصديق المطلق ، علم ديكارت ضرورة وجود منهج أولى للشك . فلما أن طبق ذلك المنهج ، وصل الى النتيجة الأولى وهى انه ، لما لم يكن فى الامكان الشك فى عملية الشك نفسها « انى افكر ، لذا فانا موجود » . وتقبل ديكارت عن طريق خطوات لا حاجة بنا الى وصفها هنا فكرتى المادة والعقل . فالمادة توسع وتمد : والعقل غير قابل لذلك ويملك العقل وظائف الفكر والاحساس والارادة : على حين لا تملك المادة منها شيئا . ومن وجهة نظر هذا النوع من الثنائية ، نظر الناس الى التاريخ بعين البصيرة السديدة ، كما كتب عنه منها معظم المؤرخين . على أن ديكارت جعل شغله الشاغل المسائل الرياضية والطبيعية ، ولم يسهم بأى اسهام له خطره فيما يتعلق بالتاريخ . فدافع عن الايمان بالله ولم يعبر تعبيرا صريحا عن تطبيق منهج الشك على المبادىء المتعلقة بعلم طبيعة المسيح ، كما انه لم يجر حتى الوقت الحاضر الا القليل النادر من تطبيق ذلك المنهج على يد معلمى المسيحية الرسميين .

وقد حوت اعمال توماس هوبز [١٥٨٨ — ١٦٧٩] أيضا مضـامين تتعلق بالتاريخ . واظهر هوبز كلفا بالتاريخ ، كما كان من أبكر اعماله قيامه بترجمة ثوسيديدس * . وخير ما ألفه وذاع به صيته هو كتابه « ليفيا ثان Leviathan » ، [١٦٥١] . ويـرى هوبـز أن النـاس بطبعهـم

* ثوسيديدس : [٤٦٠ — ٤٠٠ ق.م.] مؤرخ الينى شهير [المترجـم]

أنانيون تماما ، يلتمسون بقاءهم وسلطانهم . « ففي المقام الاول أضع في صورة ميل عام يعم البشرية ، رغبة دائمة وقلقة في احتياز القوة بعد القوة ، على نحو لا ينقطع الا عند الموت . والسبب في ذلك ليس على الدوام ان الانسان منا يرجو الحصول على ابتهاج أشد شمولا مما بلغه فعلا ، او أنه لايمكنه ان يقنع بسلطة معتدلة ، ولكن لانه لا يستطيع التأكد من القوة والموارد اللازمة ليعيش عيشا حسـنا دون احتياز المزيد » .
« وفي حالة « الطبيعة » حيث يكون « كل انسان عدوا لكل انسان » ، « ليس هناك مكان للعمل الكادح ، لأن ثمرة ذلك غير محققة ، ونتيجة لهذا لن تكون هناك فلاحة للتربة ، ولا ملاحة ولا استخدام للسلع التي يمكن استيرادها بحرا ، ولا بناء مريح ، ولا أدوات لتحريك وازالة الاشياء التي تحتاج الى قوة كبيرة ، ولا معرفة بسطح الارض ، ولا حساب للزمن ، ولا فنون ولا آداب ، ولا مجتمع ، وذلك فضلا عن الخوف المستديم والخطر من شرب كأس الموت العنيف وهو أسوأ الامور جميعا ، وعيش الانسان وحيدا ، مقيرا قذرا متصفا بالبهيميه والعوز .» ولا شك أن رجال اللاهوت ربما رأوا في هذا القول عن طبيعة الانسان الفطرية اتفاقا الى حد ما مع فكرتهم عما فطر عليه الانسان من فساد . على ان هوبز لم يشر الى فداء يتم بتجسد الله في التاريخ . اذ انه ذهب الى أن الناس احرزوا مافي ايديهم من الخيرات سالفة الذكر بقبولهم لفكرة هيمنة الحكومة . ولكن لا يجوز لنا أن نعتقد ان هوبز ظن انه قد جاءت في التاريخ ازمنة عقد فيها الناس قصدا وبطريقة رسمية « عقدا اجتماعيا » لتكوين حكومة سياسية » اذ الواقع انهم اصبحوا يتقبلون تلك الحكومة ، ويواصلون العمل بها كأنما هناك بالفعل عقد . ولم يتيسر وجود القيم التي كان الناس يجدونها في التاريخ الا بفضل نشر القواعد اللازمة لسلوكهم الاجتماعي على يد قوة ذات سيادة بدافع هو صالح الجميع ورفاهيتهم . ومن المعروف ان التاريخ الواقعي قد قصر في الماضي وفي زمان هوبز نفسه دون هذا المثل الأعلى ، على ان هناك شيئا يمكن اعتباره مقصودا من هوبز ، هو ان التاريخ هو الهدف من المستقبل . وقد ردد الناس في بعض الازمان ان هوبز كان ممن يعتبرون الفضائل الخلقية مجرد شيء نسبي للزمان والمكان ، يكاد يعتمد على الارادة المتحكمة للسلطة ذات السيادة . على ان اعمال هوبز انطوت على كثير من المفارقات ، ولذلك لم يبرح في « لفياثان » يدخل المرة تلو الأخرى افكارا خلقية بوصفها « عقلية » كما انه استخدم مصـطلح « القانون الطبيعي » بنفس المضمون الذي كان له في العصور الوسطى وعند الرواقيين . ومع ذلك فانه وان تحدث بين الفينة والفينة عن « الله الخالد » ، فانه لم يشر ادنى اشارة الى عقل أعلى يسيطر على التاريخ . غير انه لا يجوز ان يساء فهم مركز هوبز . فانه لم يقصد من نظريته وجوب اخضاع الفرد للحكومة اخضاعا تاما . بل على العكس من ذلك ، فان على الحكومة السياسية ان تمنحه أعظم حرية ممكنة في ظل ظروف الحيـاة الاجتماعية . اذ أنه عد أهم وظيفة للحكومة ، حماية رعاياها من تدخـل أحدهم في شئون الآخر ، ومن الهجوم الخارجي . ونذكر هنا أن هذا الرأي

حول الحكومة لعب دورا فيما أعقب عصره من التاريخ ، حتى جاء الأوان الذى رفض فيه على أوسع نطاق ، وحل محله مفهوم القوة السياسية التى وظيفتها بذل الجهود البناءة اللازمة للتقدم الاجتماعى فضلا عن العمل على تقدم الحضارة بوجه عام . وكان هوبز ممن يعارضون الكنيسة الكاثوليكية بعنف بالغ . « ما البابوية الا شبح الامبراطورية الرومانية الميتة جالسا متوجا على قبر تلك الامبراطوريه . » وينبغى للكنيسة فى أية دولة ان تكون خاضعة للحاكم المدنى .

قدم مكيافللى وهوبز نظريات . حول دور الدولة السياسية فى التاريخ . على ان الفيلسوف ليبر (١٩٤٦ — ١٧١٦) ، صاغ مجموعه مبادىء اخرى تشدد على نقاط تأكيد مختلفة تماما . وعلى الرغم من أن تأثيره فى التصورات والفكرات العامة حول طبيعة التاريخ ربما لم يحس بها الناس لأول مرة الا فى اخريات القرن الثامن عشر ، وذلك بطريقة غير مباشرة أكثر منها مباشرة — فانه بسط بعض فكرات تعتبر جوهرية بالنسبة لما جاء بعدها من آراء . ويحتاج الادلاء ببيان كامل عن فلسفته حتى من حيث تأثيرها فى التاريخ ، الى مجال لا يتسع له هذا المقام : لذا فلن نستطيع ان نذكر سوى عدد قليل من افكار له ذات اهمية خاصة . ويومىء دفعه بأن الحقائق المطلقة انما هى ذاتيات روحية او موجودات كلية Monads الى اساس تأمل التاريخ من وجهة نظر الاشخاص الافراد باعتبارهم كائنات روحية . فمن الناحية الفلسفية ، ترى كل واحد منهم يوجد فى نفسه ومن أجل نفسه ، مهما تكن علاقاته بالآخرين ، كما أن كلا منهم فريد فذ بمركزه الخاص فى داخل مجموع الوجود . والموجودات الكلية لها نشاط فطرى اى لها تلقائية او حرية . وربما كان اعتقاده بأنها تكافح من أجل الكمال هو أحد جذور ما ظهر بعد ذلك من نظريات حول قابلية الجنس البشرى للكمال . وفى هذا الصدد يكون لقوله : « هذا هو خير ما يستطاع من العوامل » — دلالته . فلابد من وضع المستقبل موضع التأمل لا الماضى والحاضر فقط . فمن طريق الماضى والحاضر يتم بلوغ الكمال فى المستقبل . ولم يكن فى الامكان اثبات قوله بالعقل او الخبرة ، ولكنه قول يعتمد على الايمان بالله . وهو يرى ان التنسيق بين اجزاء الطبيعة بعضها وبعض وبين الناس والطبيعة يرجع الى الله ، وهو الذى يشير اليه الفيلسوف ليبنتز بأنه « الانسجام الموطد مقدما » . وقد عالج ليبنتز فى كتابه ثيوديسى [Theodicee] ، [١٧١٠] مسألة الشر فى التاريخ . وعلل جزءا منه باستخدام الحرية استخداما لا اخلاقيا ، فالآلام التى ترتبط بالخطيئة ، يقصد منها شفاء الناس من الخطيئة . والالم الذى لا يرجع الى الناس سببه ، يعد اداة اساسية فى سبيل التطور بهم نحو الكمال . فالكائنات الروحية ، اى الموجودات الكلية ، وهى شىء لا يمكن مده وبسطه ، لا تنشأ بالتركيب والتكوين . وانما يخلقها الله خلقا . ولكل منها تاريخه الخاص به . وربما أمتد الى حياة مستقبلة . ولا يمكن أن تنتهى الا بافنائه بيد الله . ورغم ذلك ، فان الهدف الذى يرمى اليه الله هو كمال الفرد مجتمعا الى كمال

كل من عداه من الأفراد . على ان هناك صـــعوبات خطيرة كثيرة فى فلسفة ليبنتز ، ولكن ليس ثم مجال لاقل شك حول الخصائص البـــارزة لفكرته عن التاريخ .

« ٣ »

ظهرت قبل ليبنتز بدايات لتأمل علمى ، بل حتى فلسفى فى التاريخ ، اثارته اعمال جان بودان [١٥٣٠ — ١٥٩٦] . ومع ان بعض الناس ابدوا ميلا الى تسميته باسم مؤسس فلسفة التاريخ ، فانه لم يكن منشغلا بأهمية التاريخ انشغاله بمناهج دراسته . فأصدر كتابا فى المناهج فى ١٥٧٦ . ومع اتخاذه موقف الاستقلال من الديانة التقليدية والكنيسة ، فانه أسهم فى شىء من الشك اللاهوتى فى عصر ما بعد النهضة » . وتنطوى دراسة التاريخ عنده على اهتمام ذهنى وعلى قيمة براغماطية للاخلاق والسياسة . فينبغى أن يعد الكائن الالهى ثابتا صمدا ، كما أن العالم الفيزيائى يبدو ايضا كأنما هو نظام ثابت . ومع ذلك ، فان النظرة الاولى ، تظهر التـــاريخ البشرى فى صورة صعيد من التغير المتواصل . ومع ذلك فانه لو درس بالعناية الواجبة ، لاظهر بعض المبادىء المنتظمة . والانسان باعتباره جسما وعقلا [او روحا] يتصف ببعض الخصائص المنتظمة الدائمة للعالم الفيزيائى والكائن الالهى جميعا . ويشمل التاريخ كلا من الطبيعة والاله. وهناك ناحية من نواحى النظام فى التاريخ يمكن ملاحظتها فى تطورات القانون المدنى . ذلك انه يوجد دون القوانين الخصوصية لشعوب مختلفة قانون عـــام شامل [هو ما سماه الرواقيون بأسم القـــانون الطبيعى] — وربما امكن التأكد من ذلك بدراسة حقائق التاريخ . فكأن بودان كان بذلك معارضا للفكرة القائلة بأن الاخلاق فى التاريخ انما هى شىء نسبى فقط لظروف الزمان والمكان . وقد ذهب فوق هذا الى ان البحث التجريبى لا يعطينا اى اساس او مبرر للاعتقاد بوجود عصر ذهبى فى الماضى ولا أن الناس فى انحطاط مستمر منذ الازل . ومع انه قد حدثت فترات انحطاط ، فان التقدم هو الغالب فى معظم الامر . وبالنظر الى ما اجتمع فى الانسان من طبيعة مزدوجة ، فان معالجة التاريخ بالقدر الكافى تتضمن كلا من علوم العالم الفيزيائى ودراسة مقارنة للاديان . فالتاريخ البشرى لا تحدده تماما الأحوال الطبيعية والعادات الاجتماعية ، ولكنه يعتمد جزئيا على حرية الفرد فى الاختيار . وربما عمد الناس الى مقاومة القوى الخارجية الى حد كبير ، بل ربما حولوها لخدمة اغراضهم الثقافية . وقد بدأ التاريخ منذ ساعة الخليقة الالهية وبفضلها ، وهو من الناحية الدنيـــوية ، لابد واصل الى نهاية له .

وقد قام جيامباتستا فيكو [١٦٦٨ — ١٧٤٤] بمعالجة جديدة لدراسة التاريخ فى عمل عنوانه « العلم الجديد [١٧٢٥] . وعندى أن جول ميشليه

قد بالغ فى تحمسه حين دعا فيكو أبا « فلسفة التاريخ » . ولما كان فيكو رائدا فى ادخاله مناهج معينة لدراسة التاريخ واقتراحه بعض المبادىء العامة ، فان الأحرى بنا أن نعده أحد مؤسسى علم التاريخ . وقد أسدى اليه من الخدمات ما يماثل ما أسداه باكون فىخدمة بحثالعالم الفيزيائى. وتحرر من الاتجاه البرجماطى من التاريخوهو الاتجاه الشائع فىفترة عصر النهضة الايطالية . وهو يرى انه لابد لاية اهمية عملية لدراسة التاريخ ان تعد شيئا ثانويا . وقد راح فى « ترجمته الذاتية » ، [١٧٤٣ ؟] يعترف بدينه لافلاطون وتاكيتوس وباكون وجروشيوس » اذ استمد من افلاطون تصورا أو فكرة عامة تستند اليها معالجنه للموضوع من أولها لآخرها ، واكتسب من تاكيتوس تقديرا للحقائق التاريخية ، وعن باكون نعلم مناهج بحث وتنظيم المعطيـــات [Data] التجريبية ، كما نقل عن جروشيوس بعض النواحى الرئيسية للقانون العام فى المعطيات التاريخية . على انه من الناحية الاخرى وضع نفسه فى مركز المعارضة لديكارت . وبينما هو لا ينكر ما فى الرياضة التجريدية من صحة ، فانه راح يبدى شكه فى قيمتها فى أى معرض يتعلق بشرح الحقــائق الحســة وبسطها . ولابد للمؤرخ من الالتفات الى حقائق التاريخ التجريبية التى يستطيع بمقتضاها بلوغ احتمالات لا بلوغ عرض وبسط منطقى . ومع ذلك ، فان الناس ربما كان لديهم معرفة بالمناشط البشرية أشد أهمية مما لهم بمملكة الطبيعة . وقد استمسك بهذا الرأى على أساس ذلك المبدأ العام القائل بأن خالق اى شىء هو وحده الذى يستطيع معرفته معرفة حقة . والانسان يخلق تاريخه الخاص ، ولو بصورة جزئية على الأقل . « وعندما يتصادف أن يكون من يخلق الاشياء هو ايضا الذى يصفها ، يصبح التاريخ مؤكدا على أعلى درجة . » وبهذا المبدأ أصر فيكو على امكان الاعتماد على المعرفة بالافكار ، وبالاشخاص وبالاحداث التاريخية المتغيرة بوصف كون ذلك نقيضا يقف قبالة من كانوا يرون ان الرياضيات وعلوم العالم الفيزيائى هى وحدها الجديرة بالقبول . ومهما يكن ما يقال عن مبدئه وتفاصيل نظريته فى المعرفة ، فانه كان رائدا فى الدفع ، حتى فى مطلع القرن الثامن عشر، بأن هناك ابحاثا علمية سليمة وصحيحة بالاضافة الى الابحاث الكمية . وأكد أهمية فقه اللغة وعلومها للمؤرخ . فبوساطتها فقط يستطيع تجنب ضم افكار متأخرة ونسبتها الى ازمنة سابقة .

وتبنى فيكو التمييز بين التاريخ « المقدس » والتاريخ « الدنيــوى » ، متخذا مثالا للاول « تاريخ اليهود والمسيحيين » ، وللثانى تاريخ من عدا هؤلاء من الأميين [الاممين] * . وقد اعتبر الشطر الاكبر منعمله ومداره

---

* الأميين او الاممين [Gentiles] هم غير اليهود من الشعوب والامم [المترجـــم]

هــو التـــاريخ « الدنيوى » ، متسما بالمذهب الوضعى Positivistic ، الذى يلتمس اسباب العمليات فى المعطيات التجريبية وحدها .

وأعلن العلماء نظرا لاصراره على أن الجنس البشرى اجتماعى بطبعه ، وأن التاريخ من صنع الناس — بأن تفسيره للتاريخ أنسانى بحت اى انه تفسير يلتزم المذهب الانسانى . بيد أن بياناته موضحة بالصفة العامة لكتابه فضلا عما ورد فيه من تفاصيل خاصة ، تعتبر اسسا قاطعة لرفض هذا الرأى . فانه اظهر شـــدة ما بين موقفه وموقف علم « اللاهــوت الطبيعى » التقليـــدى من تبـــاين . فان علـــم اللاهــوت الطبيعى [Natural Theology] شيء لم يكن لفيكو فيــه ســوى رأى سيىء وذلك نظرا لانه قائم بصفة رئيسية على تأمل العالم الفيزيائى . ولكنه ناقض ذلك العلم باشارته الى علم لاهوت مدنى عقلانى يقوم على المذهب العقلانى . فانه قال : « ان العلم الجديد يعتبر من احدى نواحيه الرئيسية « علم لاهوت مدنى عقلانى ، فهو اظهار — بشكل ما — للحقيقة التاريخية « للعناية » ، وذلك لان تاريخا منحته العناية لهذه المدينة الكبيرة الخاصة بالجنس البشرى ، دون ان يميز عملها البشر او يهدفوا اليه ، بل حتى ضد ارادة الناس وتقديراتهم وخططهم — لابد أن يكون تاريخا لاشكال النظام .

استخدم فيكو مصطلح « العناية » على وجهين ، يماثلان ما أشار اليه علم اللاهوت ، حيث جعلها عناية « عامة » وعناية « خاصة » . « فالعناية العامة » تعمل فى التاريخ مستقرة متأصلة فى جميع عمليات الطبيعة ومسيطرة على جميع الشعوب . والتاريخ —فى رأيه — لا يخلقه الناس وحدهم . وذلك لأن « العناية » تقتاد احيانا نحو غايات اخرى غير تلك التى رمى اليها الرجال . وعندى أن اشد اقواله فى هذه النقطة وضوحا قاطعا هى التى تجيء فى « خاتمة الكتاب » ، وفيها يوصف ما هو واضح انه « العناية » بأنه « عقل » . « اجل ان الناس قاموا هم انفسهم بصنع عالم الأمم الذى نحن بين ظهرانيه ... ولكن هذا العالم قد صدر دون ريب عن « قوة عاقلة » ، [او عقل] ، كثيرا ما تختلف ، كما انها تكون فى بعض الاحيان مناقضة تماما ومتسامية على الدوام ، على الغايات الخاصة التى قدرها الناس لأنفسهم ، وهى غاياتضيقة ، اذ اتخذتوسيلة لخدمة غايات أوسع فان العنـــاية اســـتخدمتها علـــى الـــدوام لحفظ الجنس البشرى على الارض » . وتسيطر « العنـــاية » على النـــاس بوســـاطة ما لهم من غايات خاصة ، وتفعل ذلك بطريقة «متسامية» عليهم . وهو امر يتجلى فى حقائق التاريخ التى تفند كلا من اعتقاد الابيقوريين فى الصدفة واعتقاد الرواقيين [وأتباع اسبينوزا] فى القضاء والقدر . ومع ان التاريخ يرجع بدرجة جزئية الى حرية الناس فى الاختيار ، فان تلك الحرية لا تمارس الا داخل الحدود التى تسمح بها « العناية » . وقد كتب فيكو يقول : « يؤكد أفلاطون الرائع أن « العناية » تسيطر على شئون الناس » .

فان كان التاريخ شيئا آخر يختلف عن غايات الناس الخاصة ، ويسمو

عليها ــ فما ذلك الشى الآخر ؟ لا شــك ان المرء منا يرجو أن يصل فى الاجابة عن هذا السؤال الى الفكرة الاساسية لتفسير فيكو للتاريخ . ولكن الاشارة الوحيدة الى اجابة فى كتابه ، انما هى عبارة من الواضح أنها أفلاطونية الطابع ، تكررت فى مناسبات عديدة ، دون أن يقوم المؤلف قط بتفسيرها ، ونصها كالتالى : « تاريخ أبدى مثالى . . . تحرك مجراه فى الزمان تواريخ جميع * الامم » . وعندى ان هذه العبارة لا تعطى الا أضعف التبرير لدفع كروتشه الفيلسوف الايطالى بأن « فيكو قد من مادة افلاطون وليس من مادة باكون » ومع ذلك فان كل ما أشار اليه فيكو من التاريخ الابدى « المثالى انما هو الخصائص الجوهرية للتاريخ العام للأمم ، كما يكتشف بطريقة التجربة فى اثناء طريق «مسيرهم على الزمان» . وعلى الرغم من العبارة الافلاطونية الطابع ، فان عمل فيكو يعد بالفعل مطابقا لاتجاه باكون . فانه لم يناقش قط العلاقة بين « فكرته » الافلاطونيـــة والفكرة التاريخية بوصفهما عمليتين زمنيتين .

وقد تبنى فيكو الفكرة [التى اسـلمها الينا المصريون] والتى تقول بوجود ثلاثة أعصر فى العالم : « [١] عصر الآلهة الذى اعتقدت فيه الامم انهم يعيشون بظل حكومة الهية ، وكان كل شىء فيه تصدر عنه اوامر بطريق الفأل والوحى ، وهما اقدم شىء فى التاريخ الدنيوى . [٢] عصر الأبطال ، الذى كانوا يحكمون فيه بكل مكان فى حكومات ارستوقراطية ، بناء على ضرب من التفوق والامتياز فى طبيعتهم ، كانوا يعتقدون أنه يميزهم على العامة اى البليبيان ، [٣] عصر الانســـان ، وهو الذى عرف فيه الناس أنهم جميعا متساوون فى الطبيعة البشرية ، وبناء على هذا تأسست اولا الجمهوريات الشعبية ثم الملكيات ، وكلاهما شكل من اشكال الحكومة البشرية » . وقد مرت الشـــعوب كلها ، او تمر فى هذه المراحل ، ثم انزلقوا ، او سينزلقون ، الى حال من البربرية . وعندئذ تتكرر العملية باكملها . ويرجع هذا السريان ومعاودة السريان ، هذه الصفة الدورانية للتاريخ ــ الى الطبيعة الفطرية التى ركب عليها البشر . ومع ان فيكو اعترف بوجود بعض اوجه تشابه بين الشعوب وارجعها الى الانتقال ، فانه اعتبر انها فى غالب الشأن تتولد ذاتيا عن الطبيعة البشرية المشتركة . واهم نقاط هذه العملية الطبيعية فى التاريخ تقع عند المستوى الذى يتم عنده مع تأسيس المساواة السياسية بين الناس ، استتباب النظام بفضل جهود ملك صالح . فلو طبق قانون فيكو المتعلق بالسريان وتكرر السريان على التفاصيل ، لتجلى انه كما قال كروتشه « مثقل بالاستثناءات » . وهذا المبدأ يحتوى بالاشارة الى التاريخ المبكر ، على اعتراف فى كتاب « العلم

* كروتشه ، بنديتو [١٨٦٩ ــ ١٩٥٢] فيلسوف ومؤرخ وناقد ايطالى نزع الى مثالية هيجل فقال : ان جوهر الكون افكاره مجردة [المترجـــم]

الجديد » بأهمية علم الخرافات [الميثولوجيا] والمأثورات الشعبية [الفوكلور] وما ماثلهما . وخصص الكتابان الثانى والثالث لعصرى الآلهة والابطال ، وليس لهما اهمية خاصة بالنسبة لغرضنا الحالى . ومع ذلك فربما شاقنا ان نلحظ انه حتى فى عصر الالهة ، « توصل الناس الى هذه الحقيقة الكبرى : وهى ان « العناية الالهية » تلحظ بعيونها مصلحة البشر ورفاهيتهم » . وحدثت داخل هذه الاحوال المبكرة تطورات فى التنظيم الاجتماعى [مثل تنظيم الزواج] والشرائع . وفى هذا كله لمس فيكو أثر « العناية » . « ولابد من تحويل الشهوات البشرية الى فضائل » . وتبدأ معالجتنا لقانون الطبيعة بفكرة « العناية » . « واول شريعة ظهرت فى أى مكان من العالم ، شرائع جوبيتر [Jove] الالهية .

وليس فى كتاب « العلم الجديد » الا القليل النادر حول التاريخ المقدس . ومهما يكن ما ارتآه فيكو نفسه ، فان ما اورده فى هذا الصدد من بيانات يدعو الى الارتياب . والمجال الوحيد الذى يستطيع فيه الانسان التحدث عن « العناية الخاصة » هو التاريخ المقدس . ورغم ذلك ، فان فيكو لم يوجه أى التفات خاص الى العلاقة بين « العناية العامة » — « والعناية الخاصة » . فكلاهما تعبير عن الذكاء ، فالذكاء فى اولاهما مداره قوانين الطبيعة وعمليات التاريخ الطبيعية المرتبة اجود ترتيب ، والذكاء فى ثانيتهما مسلط على ما يقود الناس الى اعلى طراز للحياة . وبينما تراه يصرح بأنه حتى أشد الناس توحشا وضراوة وفظاعة ، لديه بعض فكرة عن الله ، « وان الاديان وحدها هى التى اوتيت القدرة على دفع الشعوب الى اتيان اعمال تتصف بالفضائل » — اذا هو يقول : « ان ديانتنا المسيحية صادقة .. فأما كل ما عداها فزائف » والتاريخ المقدس يرجع الى « النعمة الالهية » ، وهى ناحية من « العناية الخاصة » او صورة مطابقة لها . فهل كان فيكو مسيحيا مخلصا أو تراه كان يقول ما قال عن التاريخ « المقدس » تجنبا للاضطهاد ومصادرة عمله ؟ الواقع ان كروتشه يؤكد الناحية الاولى . ومع انه ربما كان مصيبا ، فان مما له دلالته أن فيكو تجاهل الاحداث التاريخية النوعية [المزعومة منها والواقعة فعلا] التى تعتبر اساسية بالنسبة للمسيحية التقليدية . « ان الديانة العبرانية قد اسسها الاله الحق على حظر التنبؤ والرجم بالغيب الذى قامت عليه جميع الامم الاخرى » . « وتولى الاله الحق تبصير العبرانيين — الذين آمنوا به على انه عقل كله ، يفحص قلوب الناس ، فأما الاميون Gentiles فأقوام يؤمنون بأرباب تتكون من أجساد وعقول ، ولا تستطيع فحص القلوب » . وهناك « عقل الهى » لا يعرف الناس عنه سوى ما كشف لهم منه . « ويرى العبرانيون ومن ورائهم المسيحيون ان ذلك قد تم عن طريق حديث باطنى وجه الى عقولهم بوصف كون ذلك هو التعبير المناسب عن اله هو عقل كله ، بيد أنه تم ايضا بالحديث الظاهرى على الانبياء وعلى يسوع المسيح الى الرسل الذين تولوا اعلانه الى الكنيسة » . ومع ذلك ، لم يكتب فيكو الا القليل عن زمانه ، والقرون التى سبقت زمانه مباشرة . وانزلقت

البشرية فى العصور المظلمة فى مزالق البربرية . ولكن الله « شاء ان ينبثق نظام جديد للبشرية » ، حتى يتم تأسيس الدين الحق تأسيسا ثابتا . ومع ذلك ، فعلى الرغم من هذه الاشارة الى نظام جديد للبشرية ، فانه مضى يعالج بتفصيل مسألة « تكرر الشئون الانسانية » ، بنفس الطريقة التى وصف بها تاريخ الاميين . ثم عاد فى ختام بيانه فأكد « ان اوربا المسيحية تشع فى كل مكان منها بذلك القدر البالغ من الانسانية ، بحيث تتوافر فيها بكثرة جميع الطيبات التى تهدف الى سعادة الحياة البشرية كلها وتتولى بالرعاية راحات البدن فضلا عن مسرات العقل والروح . ومع ان فيكو لم يبحث العلاقة بين « العناية العامة » و « العناية الخاصة » ، فانه باعترافه بهما يدل ضمنا على معارضة قاطعة لاى رأى يقصر نسبة نشاط الله فى التاريخ على عمليات «الطبيعة» المرتبة . «فالعنايةلا تنشغل فحسب بما يتكون منه العالم الفيزيائى الذى يجعل التاريخ ممكنا ، ولكنها تهتم ايضا بصفة التاريخ نفسه بوصفه منطويا على مثل اعلى للحياة يتخذه الناس .

ويرى بعض مفسرى كتاب فيكو ان اشاراته الى « العناية » انما هى تمويه محض ، قائلين بأن موقفه الحقيقى يقوم فى أن العمليات التاريخية لها اتساقات مطردة لا شك فيها يمكن كشفها عن طريق البحث العلمى فى المعطيات التجريبية للتاريخ . وهم ينبذون اية تعبيرات تأليهية وأى شىء يتصل « بالعناية الخاصة » ، وينعتونه بأنه من الآخذين بالمذهب الوضعى [Positivistic] والحركة الانسانية دون اى شىء آخر . . وربما أسهم فيكو بعض اسهامات ذات قيمة لهذا النوع من النظرة الى التاريخ ، فأما امكان نسبة تلك النظرة اليه فأمر لا يمكن أثباته . وفى رأينا انه لا يبدو ان تلك النظرة تنتسب اليه . ولا شك ان كروتشه كان على يقين مما يقول حين كتب « اننا نجد هنا وهناك فيكو لاهوتيا ، او فيكو لا ادريا * ، أو فيكو خياليا يؤلف قصصا رومانسية كونية او فيــزيائية ، على أننا حيثما نظرنا فى أى ركن من أركان اعماله ، فلن نجد بين سطورها فيكو ماديا [يؤمن بالمذهب المادى] » .

وأطلق كاتب واحد على مونتسكيو [١٦٨٩ — ١٧٥٥] اسم مؤسس فلسفة التاريخ ، كما سماه آخرون باسم مفتتح المنهج العلمى فى التاريخ . ومع ان واحدا من هذين الوصفين لا يجد ما يبرره ، فانه كان رائدا يعد فى الطليعة من حيث دراسة حقائق التاريخ ، على النقيض — مثلا — من بوسويه ورأيه فىالتاريخ منوجهةنظر الفكراتالدينية السابق قبولها.ومع ذلك فان كتابه ، « روح القوانين » ، [١٧٤٨] لا يهتــم الا بطريقة غير

---

* اللا ادريون : Agnostics : من يعتقدون ان وجود الله وطبيعته واصل الكون أمور لا سبيل الى معرفتها (المترجم) .

مباشرة بالتاريخ بوجه عام ؛ اذ انه يعالج الاسباب والمسببات فى التاريخ دون اهتمام باهميته . فركز همه اولا واساسا ، على تعليل التاريخ بأسباب فيزيائية ، مثل المناخ والاحوال الجغرافية الأخرى . ولكنه اخفق فى ان يميز التمييز الكافى بين تأثيراتها المباشرة والتى لا مفر منها ، ومختلف أنواع ردود الأفعال التى اتخذتها الشعوب حيالها . وذلك فى حين ان الطرائق التى استجاب بها الناس لبيئاتهم ، سواء اخضعوا لها أم حاربوها ناشطين وغيروها ، كانت من الاهمية فى التاريخ بمكان اعظم كثيرا مما اعترف به مونتسكيو . ومع انه اظهر اعتقاده فى العمل الحر للانسان ، فانه ركز التفاته على شىء واحد تقريبا هو القوى الخارجية المؤثرة فيه . فانه لم يظهر حتى فى تأمله للحضارة الا قدرا ضئيلا من الادراك للاسهامات الخلاقة التى يقوم بها الافراد وللآثار المترتبة على الاحداث الخاصة . وهو ينظر الى التاريخ نظرته الى حركات اجمالية عامة لا تغير طابعها الا ببطء . وربما غيرها الناس باستنانهم قوانين جديدة . وكان مونتسكيو طليعة للتاريخ « العلمى » الذى شغل نفسه قبل كل شىء بالتيارات الاجتماعية . ومع ذلك ، فانه على الرغم من أن معالجته للتاريخ كانت واقعية ، فقد فاته ، من حيث النواحى الفيزيائية والاقتصادية والسياسية والدينية ، خاصة ، وقد تجاهل الاخبار التاريخية ، — [فاته] أن ينظر الى التطور التاريخى على انه مجموعة من العمليات المؤقتة . وقد ركز همه على تأكيد التقاليد ، فكانت نتيجة ذلك انه قلل من شأن الدور الذى يلعبه العقل ، ومن ثم راح فولتير يسخر منه . وبظهور الاتجاه الجديد من الماضى وهو الاتجاه الذى برز فى عهد « الثورة الفرنسية » ، استبعد عمل مونتسكيو وطرح به جانبا ..

وقد نسب المؤرخ ج . ب . بيورى الى فولتير [١٦٩٤ — ١٧٧٨] الفضل فى انه اول من استخدم مصطلح « فلسفة التاريخ » . فانه استخدم ذلك المصطلح فى بحث اظهره فى ١٧٥٦ ، ولم يلبث أن جعله مقدمة لكتابة « مقالة عن اخلاق الامم وروحها **Essai sur les Moeurs** et l'Esprit des Nations [١٧٥٣ — ١٧٥٨] .

على أنه لم يقدم عن معنى ذلك المصطلح أى بحث منتظم . فانه كان يرى ان معناه هو تأمل التاريخ بطريقة أصحاب المذهب العقلانى فى القرن الثامن عشر . وقال بيورى « ان فولتير قذف قفاز المعركة والتحدى فى وجه تلك الفكرة عن التاريخ التى قدمها بوسويه بذكاء والمعية » . وكان فولتير يؤمن بالله . ولكنه يرفض كل فكرة تقول بأن التاريخ ينطوى على مناشطه تعالى على الشاكلة التى يتضمنها مصطلح « العناية الخاصة » . ومن المحقق انه لم ينظر الى التاريخ من وجهة نظر مبادىء علم طبيعة المسيح وشخصه . أجل أنه خصم صريح للكنيسة الكاثوليكية . اذ فى رأيه أن الديانات التاريخية أن هى الا صيغ خرافية للدين الطبيعى ، وللاعتقاد التأليهى وللتقوى . وقد منح الله الناس « مبدأ للعقل الشامل » ، ولابد لهم من أن ينوطوا به ايمانهم . ولم يكن يحس فى نفسه بأى تقدير للعواطف

المرتبطة بالعبادات الدينية . وهو وان اعترف بأن التقوى والعدالة نواح جوهرية فى التاريخ ، فانه هو نفسه كان يحس نحو كتلة البشرية الكبرى بالاحتقار لا الحب ، وهم الذين كان يعتبر أن العنصر الغالب فيهم هو الضعف والشهوانية . وهم قوم سيطرت عليهم اقلية تتصف بالانانية وبقدر متفاوت من قلة مراعاة الضمير .

وليس بين أعمال فولتير التاريخية ما يهمنا الا « المقالة » وحدها . وقد وصفتها طبعة منها ظهرت ببرلين انها « تحتوى على معالم تاريخ عالمى » . وكان من اعظم دوافع فولتير الى الكتابة معارضته للفكرة المسيحيةالكنسية عن التاريخ . وعلى النقيض من النظرة الاوربية الغالبة التى اتخذهـــا المدافعون عن تلكالفكرة ، قدم فولتير الى الناسعملية مسحتاريخى سميت « بأول تاريخ عالمى حق » . وقد راح بما تيسر فى زمـــانه من معرفة ، يضمن كتابه بيانات عن العرب والصينيين وبعض شعوب الهند ، موجها ولكنه لم يكون لنفسه صورة واضحة لهدف او اهداف فى التاريخ « وهو التفاته ، وان يكن بدرجة غير متساوية ، الى فكرهم وفنهم ، والى احوالهم الاقتصادية والسياسية . وكتب لانسون ان فولتير كان اول من أدرك « الفكرة العصرية عن التاريخ ، أى عن التاريخ الذى هو صورة للحضارة وتفسير لها . » وفى رأى فولتير أن معنى التاريخ يكمن فى العلوم والفنون والادب وتهذيبات الحياة الاجتماعية والتقوى الطبيعية . وكثيرا ما غلب عليه طابع الكلبيين الساخر فيما يتعلق بأحداث التاريخ ، بكل ما اجتمع فيها من مفارقات الصدف والجرائم وغباوات وشقاوات ، على أنه رغم ذلك كان ينشد اى تقدم للحضارة مع كل زيادة يحرزها انتصار العقل . وربما احتوى ايمانه بالعقل على قبول ضمنى لفكرة قابلية الانسان للكمال، ولكنه لم يكون لنفسه صورة واضحة لهدف او اهداف فى التاريخ . وهو فى قصة «كندية» [Candide [١٧٥٨] اذ يرسم من الـرذائل وألــــوان الشقاء ما يحدث امثاله فى التاريخ كثيرا ، يسخر من قول ليبنتز المأثور بأن هذا العالم هو خير مايمكن وجوده من عوالم . ولو ان لبينتز مد به الاجل لاجابه بقوله : « لا تحكم على التمثيلية حتى تتم فصولا » . وقد كتب فولتير هـــو نفســــه فى قصته « زاديج » Zadig [١٧٤٧] : « يخطىء الناس فى الحكم على الكل من الجزء البالغ الصغر الذى يستطيعون ادراكه هو وحده » .

وهناك معاصر أصغر سنا من فولتير هو روبير جاك تيرجوه [١٧٢٧ — ١٧٧١] وقد ترك تخطيطة « لمشروع لحديث فى التاريخ العام « لعله لم يسطر أبدا ، وكان ذلك من ناحية فى معارضة منه ليوسويه . وبعد أن أعترف تيرجوه بتأثيرات العوامل الفيزيائية [كالمناخ وغيره ، على الشاكلة التىاكدها بها مونتسكيو] — اظهرانهيعد العواملالفيزيائية الباطنية اعظم اهمية . واذ سلم تيرجوه بايمانه بالله ، وان لم يعترف بان له تدخلا فى الامور — راح عن اعتقاده بأن التاريخ كل عضوى ينفذ خطة تقدم فى

الحضارة والعلوم والفنون والأخلاق والحكم والدين. فانه حتى مدد الانحلال تنطوى على شيء نافع للتقدم العام : فكانت للاخطاء والمصــائب بعض التأثيرات المنبهة ، كما أن الشهوات أنتجت قوة دافعة . وقد تميز عن فولتير فى انه لا ينسب التقدم الى العقل بمثل تلك الدرجة الضخمة . غير انه هو وفولتير يمثلان تغيرا فى الاتجاه ، يختلف عما شاع فى الازمنة السابقة عليهما ، وذلك فى نبذهما كل اعتماد على « العناية » واعلائهما من شأن تفسير التاريخ على المذهب الانسانى بغير مواربة .

وجاء عمل جان جاك روسو [١٧١٢ — ١٧٧٩] محتويا تحديا مزدوجا : للتعاليم التقليدية للكنيسة وللتنظيــم العلمانى السائد فى ذلك الزمــان للمجتمع . وفى معارضة من روسو للمبدأ القائل بفساد الطبيعة البشرية ، كما تعلمه النظرية المسيحية السائدة حول التاريخ ، أخذ ينازع * بأن الانسان يولد طيبا بطبعه . وذهب فى معارضته لتنظيــم المجتمـــع على ما وجده ، الى أن الانسان انما يولد حرا وأن التنظيم الاجتماعى قد وضع الاغلال فى يديه . وان قدرة الانسان على حرية الاختيار وقدرته على بلوغ الكمال بنفسه ، هما الخلتان اللتان تميزانه قطعا عما دون الانسان من حيوانات . فان هو كان على أن يحتفظ بمكانته الحقة كانسان ، فلابد له من الاحتفاظ بتلك الحرية . وقد سلم روسو بأن الناس بينهم « تفاوت طبيعى » ، ولكنه فى حد ذاته تفاوت غير بالغ الضخامة ، ولا هو من بالغ النفوذ ما يدعى له كثيرا . اذ أن هناك اشياء كثيرة تقبل باعتبارها تفاوتا طبيعيا ، ولكنها فى الواقع مما ادخل فى المجتمع . وقد تولد عن قديم التطور فى المجتمع ظهور تفاوتات مدنية [لا مساواة] ، تتناقض والقانون الطبيعى ، وأدت هذه التفاوتات الى ظهور اعظم انواع الشرور البشرية . وعلى النقيض من ذلك ، ينبغى تنظيم المجتمع وفق عقد اجتماعى ضمنى بقصد ضمان المساواة المدنية بين الجميع . وجنبا الى جنب مع التفاوتات المدنية ، امتدت التفاوتات من المدعيات الى وضع اليد والملــكية . ومن المقطوع به أن روسو ادرك اهمية الفردية الشخصية . فانه شكا من ان الرجل من هؤلاء فى المجتمع التقليدى يعيش فى غمار رأى الآخرين ، كأنما هو لا يستمد احساسه بوجوده الخاص الا من حكمهم عليه . وردد كثير ممن جاءوا بعده من كتاب منازعته ودفعه بأن قدرة الرجل على البــلوغ بنفسه الى الكمال تعد ظاهرة انسانية مميزة ، واصبح هذا مبدأ تستند اليه نظريات التقدم فى التاريخ .

وبينما مراجل الاضطراب تغلى فى اثناء الثورة الفرنسية ، كتب المركيز دى كوندورسيه [١٧٤٣ — ١٧٩٤] وقد احدق به خطر الاعدام بالمقصلة —

---

* نازع فلانا فى كذا : خاصمه وغالبه
[المترجــــم من المعجــم الوسيط]

بيانا ملؤه التفاؤل ، عن التاريخ بوصفه تقدما مطردا للبشرية نحو الحق والسعادة . وقد ذهب فيه الى انه حدث فى الماضى من التطور ، ولابد أن يستمر فى المستقبل الى مالا نهاية ، كأنمـــا يمضى بحكم احد قوانين الطبيعة ـــ ما ينتهى بالبشرية الى الكمال البشرى . « فقابلية الكمال ... يمكن أن تعد من القوانين العامة فى الطبيعة » . واذا جاز لنا أن نحكم قياسا على الماضى ؛ فان « الطبيعة لم تضع امام آمالنا اية حدود » . فالطبيعة تربط بين الحق والفضيلة والسعادة بسلسلة لا سبيل الى فصم عراها . ويمكن أن يشاهد التطور فى الفن ، وثم شىء آخر أهم كثيرا ، هو أن هناك تقدما نحو « الاخوة بين الامم » . « ويمكن تلخيص آمالنا حول حالة النوع البشرى فى المستقبل فى هذه النقط الهامة الثلاث : القضاء على التفاوتات عدم [اللامساواة] بين الامم . تقدم المساواة بين ظهرانى شعب واحد ، واخيرا ابلاغ الانسان حد الكمال » .

« ٤ »

ان الحركة العقلانية التى تمكنت من بسط سيطرتها بشدة على فكر القرن الثامن عشر لم تجد من برنارد مانديفيل * [١٦٩٠ ـــ ١٧٣٣] قبولا . على أن موقف مانديفيل الشخصى موضع الشك . ويشير الدكتور كاى محرر آخر طبعة ظهرت من عمله ، الى ان وليم لو وجورج بلويه « اعترضا على نسبة الزهد الى مانديفيل ، لانهما أحسا انه لا يؤمن فعلا بالزهد » ، على حين اعترض على ذلك آدم سمث وجون براون لانهما اعتقدا انه كان يؤمن بالزهد فعلا . ومن المعروف ان عنوان عمل مانديفيل يشد الانتبـــاه اليه مباشرة فهو : خرافة النحل ، او الرذائل الخصوصية ، والمنافع العامة . وقد صدر ذلك العمل فى عدة من طبعات مختلفة منذ عام ١٧١٤ وأثار الكثير من الجدل والمعارضة ، وكان ذلك من ناحية بسبب شىء من سوء الفهم لمضامين الجزء الاخير من العنوان . ومدار المسألة كلها هو معنى مصطلح « الرذائل » . فان ذلك المعنى اعتمد عند مانديفيل على ما اعتبره الرأى المقبول حول الفضيلة ، من انها المطابقة للمبادىء الثابتة الابدية والعقلانية . وقد أشار مانديفيل الى أن تلك الفضيلة تنطوى على صارم الزهد ، وهو قمع الدوافع . وقد شكا فى بداية كتابة من أن « معظـــم الكتاب يعمدون دائما الى تعليم الناس ما ينبغى أن يكونوا عليه ولا يكادون يشغلون رءوسهم باخبارهم بما هم عليه فى الواقع » . ونظرا لمناقضته لشكل الفضيلة على ما يتصورها المذهب العقلانى [كما ورد وصفها آنفا] فانه اعتقد أن الانسان بالاضافة الى ماركب منه من اعضاء فيزيائية واضحة ـــ « انما هو خليط مركب من مجموعة منوعة من الشهوات ، وانها جميعا

---

* دى مانديفيل ، برنارد : فيلسوف انجليزى وكاتب هجائيات [وتقول الموسوعة ان ميلاده هو ١٦٧٠ وليس ١٦٩٠ كما جاء اعلاه [المترجـــم]

كلما استثيرت وبرزت الى أعلى ، تتحكم فيه كل بدورها ، سواء رغب في ذلك أم لم يرغب » . وسواء كان مانديفيل نفسه يقبل المفهوم القائل بالمبادىء الخلقية المتسامية ، اولا يقبله ، فمن الواضح انه كان يعتقد ان الناس لا يستطيعون تحقيق تلك المبادىء فى التاريخ الدنيوى . غير انه لم يدل برايه فيما اذا كانوا يبلغون تلك المبادىء فى حياة مستقبلة بعد الموت . اذ الواقع أن التاريخ البشرىكان يبدو ان يكونمداره ، الاندفاعات والرغبات . والعقل خادم الرغبات . وهى كلها مغروسة فى حب الذات . وحتى ما يتصف به الانسان من « طيب المعشر » ، ينشأ هو نفسه من « تعدد ماالديه من الرغبات » ، « والمعارضة المستمرة التى يلقاها فى اثناء بذله جهوده لاشباعها » . « فان الجوع والعطش والعرى هى اول الطغاة التى ترغمنا على التحرك : ثم يجىء بعد ذلك كبرياؤنا وتكاسلنا وانغماسنا فى الشهوات وتقلب اهوائنا وهى النصيرة الكبرى التى تعلى من شأن العلوم والصناعات والحرف والمهن ، بينما السياط الكبار واعنى بها : الحاجة والشح والحسد والطمع ، يقوم كل منها فى الطبقة التى تنتسب اليه بربط اعضاء المجتمع الى اعمالهم ، وحملهم جميعا على الخضوع : ومعظمهم فرح مسرور — لما يفرضه عليهم مركزهم من كدح عاسف ، دون استثناء أحد حتى الملوك والامراء انفسهم » .

وقد أظهر مانديفيل بما ضربه من العدد الضخم من الأمثلة ، أن المصلحة العامة كثيرا ما كانت تستفيد من سلوك يتعارض مع ما يزعمه الناس من مبادىء مطلقة للفضيلة . فالنساء اللائى يعشن من رزيلة البغاء ، وقاية لغيرهن من خدش شرفهن . « فلولا وجود البغايا لتعرضت عفة النساء الشريفات فى كل يوم لعنف علنى » . وقد تحدى الفكرة التى تلقاها الخلف عن السلف والقائلة بأن الترف يقضى على الرفاهية الاجتماعية والفردية . على انه كان يعنى بالترف كل ما يتجاوز القدر الضرورى لحفظ الذات . ولذا تساءل أين ياترى يمكن أن يكون الحد الذى يبدأ عنده الترف ، ان لم يرسم الخط على تلك الشاكلة ؟ . وقد فند التهمة القائلة بأن الترف يؤدى إلى الفساد والى اضعاف روح الشعوب ، ذاهبا الى أن هذه الامور انما ترجع الى « سوء السياسة » ، « وفساد التدبير والادارة » . ومن الجلى أن مانديفيل كان يفكر فى التاريخ على اساس احتواء الحياة على غنى لا يبرح يتزايد على حال تتناقض مع الزهد . وهو يرى أن الشح ينطوى ضمنا على الجد فى العمل ، ويسهم فى آخرة المطاف فى تلك الزيادة . وكل رذيلة تؤدى بصورة غير مباشرة الى شىء فى المصلحة العامة . بيد أن الرذيلة ينبغى أن توضع فى أضيق حدود : فاذا تجاوزت الرذيلة تلك الحدود أصبحت جريمة مدمرة للمجتمع . ومن ثم ، فكأن مانديفيل — بعبارة اخرى — أعطى السيطرة للفضائل الاجتماعية . على أن ما يسمى بأسم « الرذائل » و « الفضائل » أمر يتوقف على أحوال وظروف الزمان والمكان وأهم مايستفاد فيما يتعلق بالتاريخ من كتاب مانديفيل اشياء كثيرة منها تشديده التأكيد على أن الرغبات مناقضة للعقل ، ومنها تركيزه على أن التاريخ

الدنيوى يمكن أن يتصف بالثراء وانه نقيض للزهد الذى تتخذه الاخلاق عند متزمتصارم . قال الدكتور كاى : « ان الاحداث التى جاءت فى المستقبل اتبعت الاتجاه الذى ارهص به « كتاب ماندفيل » .

وكتب دافيد هيوم [١٧١١ — ١٧٧٦] كتابا فى تاريخ انجلترة ، بيد أنه لا يعد مؤرخا علميا بالمعنى الحالى للكلمة . ذلك انه كفيلسوف ، انضم الى الزمرة التى رفضت رأى هوبز حول الطبيعة البشرية وانها بالسليقة تتصف بالانانية ، ذاهبا الى أن الناس فى جملتهم ينطوون على «التعاطف» مع الغير . وعلى أساس العاطفة الطبيعية يحصلون على الرضا بما يقوم فى التاريخ من تعاون اجتماعى . وقد بسط فى فلسفته شيئا من التشكك ، ولكنه تشكك ربما كان فى جوهره اشارة الى المركز الذى لابد للمرء من بلوغه متى تقبل الاراء السابقة التى ادلى بها كل من لوك وبركلى . وتقوم أهميته كمفكر من مفكرى القرن الثامن عشر فيما أظهره من التحدى للاعتقاد السائد بكفاية العقل لتقديم الحلول لمشكلات الحياة البشرية . ويشير الكثير مما كتب الى قبوله لاتجاهــات « العقليــة العــادية الســديدة » [Common Sense] . وهــو وان أظهــر أن حجج « علم اللاهوت العقلانى » ، لا تقدم اى برهان على وجود الله ، فان آراءه تشير الى انه مستمسك بمذهب التأليه فى شىء من الابهام . فأضحت اهتماماته ذات طابع تاريخى أكثر ، واقل تأملا فلسفيا . ولذا فهو فى كتابه « التــاريخ الطبيعى للدين » Natural History of Religion [١٧٥٩] يتعقب مكان الدين فى التاريخ [بما تيسر له فى زمانه من معلومات] . ومع ذلك، فان اتجاهه من التاريخ كان تجريبيا . وحتى رأيه فى الدين ، لا يتضمن شيئا عن وجود تلك العــلاقة الهــامة التى تربط بين النــاس وحقيقة تتسامى فوقهم . وقد اعترف بأن الدين ينطوى على شىء « خفى وصامت » يندر أن « يقع تحت ادراك التاريخ » ، ولكنه على ضد ذلك يصف « وظيفته الصحيحة » فى اصلاح نفوس الناس ، وفى تنقية قلوبهم وفى تنفيذ جميع الواجبات الخلقية ، وفى ضمان حصول الطاعة للقوانين وللحاكم المدنى . وله مقالة موجزة جعل عنوانها : «عن دراسة التاريخ» وقد بدأها بالاصرار على انه « تسلية مناسبة » أمتع واروح للعقول من القصص . وبهذا كشف عن ان موقفه من التاريخ واقعى : وانه « النشاط الانسانى ، وهو يقوم فى طفولته الغضة بأول محاولات ضعيفة له نحو الفنون والعلــوم ، ... سياسة الحكومة ودماثة الاحاديث ، وهما تتهذبان على التدريج ، وكل شىء يعد حلية للحياة البشرية ، وهى تتقدم نحو الكمال » . ففى التاريخ ، يشهد المرء : « قيام وتقدم وسقوط وتمام الفناء النهــائى لاشد الامبراطوريات ازدهارا ، والفضائل التى اسهمت فيما بلغته من عظمة والرذائل التى اجتلبت عليها دمارها » . فدراسة التاريخ « توسع » بمعنى ما — حياة الانسان ، وهى فى حد ذاتها ، قصيرة وجيزة الامد : « فالرجل الملم بالتاريخ يمكن من بعض النواحى ، أن يقال عنه انه عاش منذ بداية العالم » . والتاريخ يدور حول ماهو واقعى ، وان هيوم لمقتنع بأن العنصر الخلقى

[Ethical] يســـيطر عليــه . كتب يقــول : « لقد كان المؤرخون جميعا بلا استثناء ، اصدقاء الفضيلة المخلصين » . وينكر بعض الفلاسفة رغم تأملاتهم ، حقيقة كل الميزات الخلقية . فحتى مكيافللى نفسه الذى اذا تحدث غلب عليه طابع رجل السياسة الذى يعد تسميم الخصـم واغتياله والحنث فى الايمان من الفنون المشروعة لذوى السلطان ــ قـد « اظهر كمؤرخ غضبا حادا على الرذيلة » . فالتاريخ « يضع الاشياء على وجهها الصحيح . وكان هيوم شديد الاقتناع بأن الفروق بين الـرذيلة والفضيلة جوهرية فيه .

وأكثر آدم سميث [١٧٢٣ ــ ١٧٩٠] من استخدام التاريخ باعتباره من الشواهد التجريبية على صحة الاراء التى بسطها فى كتابه « ثروة الأمم » ، [١٧٧٦] ، ولم يشغل نفسه بالمعنى الكامل للتاريخ ، بل ركز همه على النواحى الاقتصادية . ولا تحتاج أهمية النواحى الاقتصادية فى التاريخ الى بحث . ومع ان آراء آدم سميث غير معمول بها فى علم الاقتصاد اليوم ، فان بعض رجال السياسة ما فتئـوا يستمسكون بها بصورة أساسية ، كما انها تمثل جانبا من جوانب الصراع فى التـاريخ المعاصر . وعاشت آراؤه مدة من الزمن وهى تكتسح امامها كل شىء بكل من انجلترة والولايات المتحدة . واصر آدم سميث فى كتابه الاول وهو « نظرية العواطف الخلقية » ، [١٧٥٩] على ابراز اهميـة العـامل الاجتماعى فى كل ما يتعلق بالاخلاق . ومع ذلك فان الانسان « وان لم يعش الا فى مجتمع » ، فأنه عاد حتى فى ذلك المقام نفسه فأكد أن « كل انسان مدفوع بطبيعته اولا وبصفة رئيسية نحو غاياته الخاصة » . ولم يفته فى كتابه « ثروة الامم » ان يضع « المصلحة الذاتية » وضعا قاطعا ومحددا فى المقدمة والصدارة . ولايمكن لانسان ان يتوقع الحصول على المساعدة من الغير « بدافع من حب الخير فيهم فقط » . « فهو يصير أقرب الى النجاح أن هو استطاع ان يستثير اهتمام حبهم لذواتهم ، وبحركة نحو جانبه » .... « وكل فرد لا يبرح باستمرار يكد نفسه وعقله بقصـد كشف أشد ما يعود عليه من الفوائد المجزية من استخدام اى رأسمال واقع تحت تصرفه . ومن المحقق ان مصلحته الخاصة لا مصلحة المجتمع ، هى التى يضعها نصب عينيه » . ثم يستطرد قائلا : « ولكن دراسـة مصلحته الخاصة تفضى به بالطبيعة او بحكم الضرورة الى ايثار الاستخدام الاعود على المجتمع بأعظم النفع » . وكان يعتقد ان المصالح العامة والخاصة تتطابق طبيعيا . وأن خير وسيلة لخدمة الرفاهية الاجتماعية هى أن يجرى كل فرد وراء مصالحه الخاصة . على انه لم يحقق اعتقاده مركـزا اياه بالحرى على الاعتقاد فى تلك اليد الخفية [الله] التى تتحكم فى التاريخ . على انه لا ريب ان مجرى الاحداث فى تاريخ الصناعة اثار اسبابا للتشكك فى صدق هذا الاعتقاد . وقد دفع آدم سميث بأن هناك فروقا ضئيلة جدا بين مواهب الناس الطبيعية . وأن هذه الفروق ترجع فى الأغلب الى البيئة . « ويبدو أن الفروق القائمة بين اشد الشخصيات تباعدا ، كالتى بين

فيلسوف وحمال عادى فى الشارع مثلا — لا تنشأ عن الطبيعة بقدر ماتنشأ من مألوف العادة ، والعرف والتربية » . ويرى آدم سميث أن ثروة الامم تعتمد على العمل ، وخاصة مع وجود تقسيمات العمل ، اكثر مما تعتمد على الموارد الطبيعية ، التى لم يمنحها الا نصيبا غير كاف من التفاته . ومع انه اعترف بوجود بعض حالات استثنائية ، فانه يرى ان العمل ينبغى الا تكون عليه قيود حكومية أو من اى نوع آخر . فلابد من القيــام به « بحرية طبيعية » . فمتى سمح للجهد الطبيعى الصادر عن أى فرد فى سبيل تحسين أحواله بأن يعمل مستمتعا بالحرية والأمن ، كان فى ذلك قيام مبدأ يبلغ من قوته [فى رأى آدم سميث] ، انه وحده وبلا مساعدة تسانده — ليس فحسب قادرا على دفع المجتمع الى مراقى الثروة والرخاء ، بل على التغلب على مائة من العقبات الكأداء التى كثيرا ما تثقل بها حماقات القوانين البشرية عاتق عملياته . وتنحصر جميع الاشارات الموجهة الى المذهب « الفردى » [Individualism] للقــــــرن الثامن عشر فى الايماء الى ذلك « الرجل الاقتصادى » ، صاحب المصلحة الذاتية .

« ٥ »

وعلى النقيض من هذه التصورات التى تصورها الفرنسيون عن التاريخ ، وانطبعت لديهم فى الاغلب بالطابع الانســانى ، ظهــر من جديد رأى، أساسه الدين صاغه الالمانى لسنج [١٧٢٩ — ١٧٨١] فى كتابه « تربية الجنس البشرى » ، [١٧٨٠] . وفى رأيه أن التاريخ عملية تربية للجنس البشرى تتجه نحو المعرفة بالله . وفى توافق من لسنج مع « عقلانية » القرن الثامن عشر ، أظهر موافقته على أن الوحى لا يعطى شيئا لا يمكن اكتسابه باستخدام العقل . ومع ذلك ، فبفضل الوحى جاءت المعرفة بالله ، وتجىء — فى زمن ابكرو بطريقة أسهل . فالمعلم هو الله ، الذى كشف عن طبيعته للبشرية على مستويات مختلفة باختلاف قدرات الناس على فهمها . ولما كان الغرض الرئيسى من الحياة البشرية هو فى جوهره شخصى ودينى وليس هو بالحضارة الاجتماعية ، تكمن أهم نواحى التاريخ فى مجموعات الوحى الالهى التى جاءتنا فى تعاقب الديانات . ولما كانت هذه تربية الفرد لا تتم فى مدة حياة واحدة على ظهر الارض ، فان المعنى الكامل لتاريخه لا يمكن العثور عليه فى مثل تلك الحياة . ولذا فهى تمتد الى مابعد ذلك ، اما فى صورة تعاقب للحيوات على الارض ، او فى عالم آخر او عوالم اخرى . وقد تساءل لسنج فى آخر جملة كتبها فى مبحثه : « اليست الابدية بأكملها ملكى ؟ » .

فأما هردر [١٧٤٤ — ١٨٠٣] فانه سمى كتابه متواضعا : « فكرات نحو فلسفة لتاريخ الانسان » [١٧٨٤ — ١٧٩١] ، ولكن الذى حدث هو ان الثقاة اصبحوا يعتبرونه دراسة رائدة . ولحظ هردر ان بعض الناس نظرا لانهم لا يدركون أن للتاريخ خطة ، « ينكرون انكارا جازما وجود كل

خطة فيه » . وبعضهم نظرا لاعتباره كل شيء في التاريخ عابرا وزائلا ، قد المت به شكوك معاودة حول البشرية ، كأنما قد « ربطت الى عجلة اكسيون * النارية ، او غلت الى حجر سيسيفوس * ، وحكم عليها بأن تقاسي ما قاساه تانتالوس » . وحاول هردر في معارضة منه لهؤلاء جميعا ، ان يصف التاريخ بأنه زحف الى الامام ، وانه نتيجة تترتب على العمليات التي تحدث في عالم الطبيعة الفيزيائي والتي تدرجت على مراحل حتى أدت في القمة الى الانسان . فالانسان الذي هو القمة للتطور الفيزيائي والتي تدرجت على مراحل حتى أدت في القمة الى الانسان ، فالانسان الذي هو القمة للتطور الفيزيائي ، يعتبر ايضا بداية لذروة اخرى من طراز عقلي . ومع ان الانسان يعتبر بشكل ما «حلقة اتصال بين عالمين» فان حياة البشرية ينبغي ان تعتبر جزءا من النظام العام الذي يشمل «الطبيعة». وذلك هو ماعناه بقوله: أن تاريخ البشرية بأجمعه يعتبر تاريخا طبيعيا للقوى والاعمال والميول الانسانية التي عدلها الزمان والمكان » . « وكل ظاهرة في التاريخ تعد انتاجا طبيعيا » . ولم يفت هردر ادراك اثر المناخ والبيئة الفيزيائية ، وان لم يعتبرهما العامل المتحكم في كل شيء ، ثم انصرف الى تطوير مفهوم « الطابع القومي » . وهو يشير الى ان ما في الارض من تنوعات فيزيائية قد ساعد على تطور « طوابع قومية » مختلفة . فكل امة « تحمل في ذاتها معيار كمالها ، وهو معيار مستقل تماما عن كل مقارنة الى معيار الامم الاخرى . ويؤثر الطابع القومي في تاريخ امة بأكمله ، وهو شيء يتجلى « بصورة لا لبس فيها في كل ما يقومون به على ظهر البسيطة من عمليات » . وقد بالغت الامم أحيانا في ابراز نواح مختلفة من الحضارة الانسانية ، ولكنها قد تنزع في مجرى التاريخ عامة الى تكميل بعضها بعضا « حتى يترامى الامر في النهاية الى ظهور ضرب من التماثل السيمتري بين الجميع » .

وقد كان استخدام هردر لفكرة « الطابع القومي » مدعاة في بعض الأحيان الى اعطاء شيء من الفكرة الخاطئة عن رأيه ، كأنما كان يذهب فقط الى تفسير اجتماعي بحت للتاريخ . وهو وان أكد ان الناس انما « يولدون من أجل المجتمع » ، الا انه أصر رغم ذلك على « أن النوع بأكمله انما يعيش فقط في سلسلة الافراد » . « وذلك لان الكل يتكون من أعضاء افراد » ، ولا يمكن ان فردا يستطيع ان يظن في نفسه انه يعيش من أجل فرد آخر او من اجل الخلف [١] . فالسعادة « خير فردي » . وفيما عدا

---

* اكسيون : هو في الاساطير اليونانية ، ابن لملك تساليا وزوج « ديا » : ربطه « زيوس » في عجلة نارية لجرائمه ، ستظل تدور في العالم السفلي الى غير نهاية .

* سيسيفوس : ملك اسطوري لكورنثة ، حكم عليه في العالم السفلي ان يدفع حجرا ضخما الى اعلى الجبل ، فكلما وصل الى قمته انحدر الى السفح ثانية .

ـ تانتالوس : ملك اسطوري عوقب في العالم السفلي على جرائمه بتعذيبه بالجوع والعطش .

[١] يوحي موقف هردر كما يتجلى من الكتاب باكمله انه ينبغي تقدير وجود كلمة « فقط » قبل قوله « من اجل ... الخ » . [المؤلف] .

الجماعة البيولوجية التى منها تتركب العائلة ، فان جميع ماعداهــا من اشكال التنظيم الاجتماعى تعتمد على سلوك الناس . والتاريخ هو مجموعة العمليات التى تحاول بها البشرية ، بما وهبت من حرية الاختيار ، تحقيق قدراتها وقواها . وفى هذا يقوم تطور وانتصار مطرد للعقل ، ويقوم معه اقتراب من العدل المثالى لا يبرح يزداد . ولا تبرح النزعات التدميرية تنقص بمضى الوقت وتخلى مكانها للمحافظة على البقاء ولكل ميل بناء . نعم ان التربية والتقاليد عوامل هامة جوهرية ، ولكن لابد من شىء من الابتعاد عن التقاليد ربما أصبح « مخدرا للعقل ، بالنسبة للامم والطوائف بقدر ما هو للافراد » . ومع أن غرض هردر كان منصرفا الى وصف الحياة البشرية على الأرض فانه لم يكن يرى أن ذلك وحده يعطى الناس فهما تاما للتاريخ . وبعد ان رفض فكرة ان يتحمل جيل ســابق الالام لمجرد مصلحة جيل لاحق واصما ذلك بالظلم ، راح يصر على الايمان بالخلود . « فان تاريخ النوع البشرىبكل ما حاول وبكل ما ألم به ، والجهود التى بذل والثورات التى عركته » ، لتثبتبما فيهالكفاية « أن الارض انما هى « مكان تدرب واختبار لقوى قلوبنا وعقولنا » . وكثيرا ما اشار الى « الله » بأنه مصمم « الطبيعة » و « السبب النهائى فيها وهى التى جعل الانسان هدفها الختامى . على أن عرضه لذلك الموضوع ، وقد ترك الله خارج الصورة فى سائر الكتاب ، قد ربطه البعض بطريقة الانسانيين [المذهب الانسانى] فى رواية التاريخ .

ومن النقد السديد لآراء هردر ما وجهه ادجار كينه [١٨٠٣ — ١٨٧٥] ، الذىترجم كتابه الىالفرنسية.فاتهمه بالغلو فىنزعة المذهبالطبيعى.حيث بالغ فى قوة الطبيعة وسلطانها على الانسان . وأشار الى ان فى التاريخ شيئا مميزا يلجأ فيه الناس الى استخدام « الطبيعة » احيانا والى مقاتلتها احيانا اخرى . ويشاهد ذلك خاصة فى حياة الافراد . اذ من المقرر أن ارادات الأفراد تعمل عملها على الدوام فى التاريخ ، ولن يكون أى بيان عن التاريخ مرضيا ما لم يعترف اعترافا تاما بها . فهى شىء مركزى فى التاريخ البشرى بأسره . ويعمل الافراد جاهدين فى سبيل الحرية والمثل العليا للشخصية البشرية . وقد تقدموا فى التاريخ من هذه الناحية ، وان المت بهم دوامات دفعتهم الى الخلف . وتحاول الامم والمدنيات التعبير عن فكرات مسيطرة . وهى تنحط بسبب ايمانها بالاراء الزائفة اكثر كثيرا مما تنحط بسبب العدوان الخارجى .

ومع انه ظهر منذ ايام الحركة الانسانية الايطالية وفرنسيس باكون اهتمام متزايد بالقيم العلمانية للتــاريخ ، فان معظم الكتاب الذين مرت دراستهم فى هذا الفصل منحوا الدين اعترافا شكليا على الاقل . بيد ان اصحاب المــذهب الربــوبى [Deism] فى القــــرنين ١٧ و ١٨ ركزوا التاكيد على الدين فى التاريخ . فدفعوا بأن الانسان على كر عصور التاريخ كانت له ديانة « طبيعية » . حتى اذا رفضوا كل ما يتعلق بطبيعة

المسيح وشخصه ومبادىء ، كانوا الرواد للنظرة الأرحب الى التاريخ التى مر وصفها فى نهاية الفصل السابق . وكثيرا ما طبع البعض فى اذهاننا أن « الربوبيين [Deists] يؤمنون بان « الله » قد خلق العالم ، ولكنه ظل بعد ذلك متساميا بمعزل عنه الى حد جعله لا يأبه بالتاريخ البشرى . ومن المحقق أن ابرز الشراح لمذهب الربوبية لم يعتقدوا هذا الرأى . وهذا ما يمكن ان يتضح من كتاب « عن الحقيقة » De Veritate [١٦٢٤] الذى الفه اللورد هربرت من تشربورى [١٥٨١ — ١٦٤٨] ، الذى أطلقوا عليه اسم ابى مذهب الربوبية . وقد ذهب ذلك اللورد الى انه وجدت بين الناس جميعا فى كل الاوقات والامكنة ، « فكرات مشتركة » تدعم ديانة « طبيعية » عامة ، وتتضمن العلاقات بين الانسان وربه . وتتضمن الفكرات الجوهرية الخمس المشتركة لتلك الديانة بوصفها مكونا ثابتا من مكونات التاريخ المعتقدات التالية : [١] أن هناك ربا اعلى «مباركا ، هو « الغاية التى تتحرك نحوها الاشياء جميعا » ، وهو « السبب فى كل الأشياء ، بقدر ما هى خير » . [٢] أن العناية الشاملة تتجلى فى «الطبيعة» ، على « اننا ايضا ملزمون بافتراض وجود عناية خاصة » .... وذلك « استنتاجا من الشهادة العامة لمعنى المساعدة الالهية فى أوقات المحن » [٣] ان الله ابدى وحكيم وخير . [٤] تشهد « الخبرة والتاريخ فى كل نقطة منهما أن العالم يحكم تحت « عنايته تعالى » بعدل مطلق » . [٥] أن الدين لايمكن اقامته على السجلات التاريخية التى لا تستطيع أن تمنح شيئا عدا الارجحية والاحتمال . ولكن يمكن التاريخ ان يدلى بأمثلة على ألوان الصدق التى تعرف بطريق العقل . وبذا سنجد فيه « آيات تشهد بقوانين « العناية الالهية » الخاصة منها والعامة » . و « الفكرة العامة » الثانية هى أن « الله » لابد ان يعبد ، والثالثة أن اهم جزء فى الدين هو « الفضيلة مع التقوى » ، التى منها « ينبجس الامل الحق » ، عن تلك « العقيدة الحقة » ، وعن ذلك « الحب الحق » ، وعن ذلك « السرور الحق تنبجس البركة » . والفكرة الرابعة هى أن «الرذائل والجرائم» ينبغى «التكفير عنها بالندم» ، والخامسة ان هناك « ثوابا وعقابا بعد هذه الحياة » . وقد ذهب الى أن هذه الديانة هى ديانة الكنيسة الوحيدة الكاثوليكية حقا اى الجامعة . وهى تشمل الاماكن جميعا والناس كافة ، ولا تقتصر على مجرد « حقبة واحدة من التاريخ » . والهدف من التاريخ هو « البركة الابدية » . « ونحن نوهب فى هذه الحياة بعض التقدم ، وهو أمر يشجعنا مجتمعا الى الوعد بحياة أفضل نحاول بطريقة مستبقية ان ننفذ الى سرها » . والبركة الابدية « ممكنة » . ولكن لما كان التفكير فى المستقبل لا يمنحنا سوى «احتمالات» ، فان ثقتنا المتعلقة بها تعتبر «ايمانا صادقا بالله» . وقد دافع اللورد هربرت بحرارة عن الاعتقاد فى الخلود . وكما ان الجنين الذى فى جسم امه لا يلبث فى النهاية حتى يولد ذا وعى بهذا العالم ، فكذلك الانسان قد ينتقل من هذا العالم الى عالم آخر . « فأى جنين استطاع فى يوم من الايام فحص نفسه ، وأى رجل ناضج سينجح يوما فى عمل ذلك » ؟

ولم ينكر الربوبيون الوحى انكارا تاما . ومع ذلك ، فبقدر ما كان ما قدم

للناس باعتباره وحيا ، شيئا واردا من الماضى ــ ذهب الربوبيون [كما فعل اللورد هربرت] الى أن قصارى ما يستطيع الانسان التحدث عنه هو الاحتمال والأرجحية . ولكن اختبار صدق الوحى ينبغى فى نهاية الامر ان يقوم فى تطابقه مع « الفكرات العامة » للديانة الطبيعية . وبناء على هذا الاسلوب من الحكم ، فان الوحى المزعوم ، أما انه كان نوعا من اعادة نشر هذه المجموعة من الحقائق المعترف بها من الجميع ــ فهو من ثم زائد عن الحاجة من ناحية ما ــ او متضاربا مع تلك الحقائق ، لذا يجب نبذه . تلك هى الدفوع التى ظهرت فى كتاب ماثيو تندال الموسوم : « المسيحية القديمة قدم الخليقة ، او الانجيل اعادة نشر لدين الطبيعة » ، [١٧٣٠] . ومنح الله الناس جميعا امكانية المعرفة بالديانة الحقة . وكتب تندال يقول : « ان كانت طرائق الله سواء ، وكان له فى اى وقت من الاوقات بدرجة متساوية نفس الطيبة والخير نحو ابناء الناس من ناحية سعادتهم الابدية ، فكيف يمكننا ان نعتقد انه ترك البشرية كلها هذه الاعصر البالغة الكثرة وخلف الشطر الاعظم منها فى حال من الشك وعدم التحقق ، بالغة أقصى الشقاء حول العفو عن الخطيئة وبالتبعية حول امكان خلاص أى انسان » ؟ وبهذا الاتجاه الذى اتخذه الربوبيون لم يستطيعوا قبول الفكرة القائلة بأن الاحداث التاريخية التى يزعمها رجال اللاهوت فى المسيحية التقليدية : التجسد والفداء بموت يسوع على الصليب وقيامته ــ كان لها اية علاقة جوهرية بأهمية التاريخ . لذا فانهم لم يكادوا يناقشون هذه المسائل مناقشة مباشرة ، غير أن اعتبارهم لها أمورا عديمة الاهمية ، يتجلى تماما من تجاهلهم لها . وقد انتقد تندال القصة التى وردت فى الكتاب المقدس عن « سقوط » آدم ، كما انتقد فكرة « الخطيئة الاصيلة » المؤسسة عليه ، والتى ترتبط بها النظرية المسيحية المحددة حول الفداء بوساطة احداث معينة . وتساءل الكاتب هل انتجت هذه الاحداث النتائج التى اعتقد الناس أنها انتجتها ؟ وقال : « أى رجل غير متحيز ... مهما بلغ من سعة اطلاعه على تاريخ الكنيسة يستطيع أن يكتشف من سلوك المسيحيين أنهم بلغوا أى حالة من حالات الكمال أعلى من سائر البشرية ، الذين يعتقد أنهم سادرون فى انحطاطهم وفسادهم » ؟ فالتاريخ لا يؤكد صحة الادعاء بذلك الوحى الخاص الذى تؤكده المسيحية الكنسية . وقد أصر الربوبيون باعتقادهم فى طيبة الله ، على أن ما هو ضرورى لسعادة البشرية ، يمكن ان يعرفه جميع الناس فى جميع الازمنة والاماكن . اذ لا يمكن التسليم بأن تلك المعرفة قد حجبت عن الانسان الى ان جاء وقت ذلك الظهور المسيحى [المزعوم] . فقد ظل الله على علاقة مع الناس طوال التاريخ بأسره وبدرجة كافية لحياتهم الطيبة . فان كانوا تخطوا ما ركب فى طبيعتهم التى وهبهم اياها الله من النواحى الخلقية والدينية ، فقد تم ذلك بغلطتهم هم [مع استمتاعهم بحرية الاختيار كما دفع بذلك هربرت بوجه خاص] .

ويعلم القراء ان ادوارد جيبون [١٧٣٧ ــ ١٧٩٤] قد أصدر بين عامى

[١٧٧٦ — ١٧٨٨] كتابه «اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها» * .
وكانت معالجته للمسيحية فى الفصلين ١٥ ، ١٦ من المجلد الاول ، سببا فى اثارة اعنف انواع الجدل . وتشعبت الاراء تشعبا بالغا حول جيبون كمؤرخ . فمن الناس من اعتبره اعظم المؤرخين الانجليز . اذ الحق ان عمله رائع فعلا من حيث شدة اتساع نطاقه واستمرار استعراضه لمادته على طول هذه الحقبة المديدة من الزمن . وقد درس التاريخ دون ان يتخذ تصورات مسبقة حول وجود مؤثرات فوق بشرية فيه . والراجح انه رغبة منه فى تجنب خـــوض المنـــازعات مـــع رجال الاعتقـــاديات [Dogmatists المسيحيين ، عمد الى وصف بيانه عن المسيحية — وبخاصة مادار منه حول انتشارها فى الامبراطورية الرومانية — بأنه انما يعالج « اسبابا ثانوية » . فهو لم ينكر أن هناك اسبابا خارقة للطبيعة تعد اولية . ومع ذلك فلا يكاد يتطرق شك الى انه هو نفسه لم يكن لديه اى ايمان بأن هناك شيئا من هذا القبيل . وان كتب : « ربما استمتع رجل اللاهوت بذلك العمل اللذيذ ، الا وهو وصف الديانة وهى تنزل من علياء السماوات مسربلة بما فطرت عليه من نقاء » . وحاول ان يستعرض الحقائق المحيطة بانتشار المسيحية على انها ظواهر تاريخية عادية . وذهب الى انه بمساعدة « الحمية الخالصة ، والتوقع المباشر لعالم آخر ، وادعاء حدوث المعجزات ، والتحلى بالفضائل مع ممارستها ، بكل صرامة ، وتكوين الكنيسة البدائية — تيسر للمســـيحية ان تنشر الويتها بمثل هذا النجـــاح المنقطع النظير فى الامبراطورية الرومانية » . وفى نهاية الفصل السادس عشر الذى استعرض فيه احداث الاضطهادات الاولى للمسيحيين كتب يقول : « ان الصدق الحزين . . . يفرض نفسه فرضا على عقل ينكر ويقـــاوم ، حتى انه مع تسليمه . . بكل ما سجله التاريخ ، أو ما تظـــاهرت به التقوى والاخلاص ، حول موضوع الاستشهاد ، فأنه لابد من الاعتراف بأن المسيحيين قد انزلوا فى ثنايا انقساماتهم الداخلية من القساوات بعضـــهم ببعض ما يفوق ما لقوا من حمية الكفرة من عذاب . » وفى رأيه ان الحيـــاة كانت فى جزء من التاريخ الرومانى خيرا منها فى اى وقت من اوقات الحقبة المسيحية . « فلو ان رجلا سئل ان يحدد المدة من تاريخ العالم التى كانت فيها احوال الجنس البشرى تنعم بأبهج سعادة ورخاء ، لأجاب بلا ادنى تردد بأنها المدة التى انقضت بين وفاة دوميتيان وارتقاء كومودوس العرش . وكانت تحكم الامتداد الضخم للامبراطورية الرومانية سلطة مطلقة تستضىء بهداية الفضيلة والحكمة . » ومع انه اشار الى قيـــام العالم العصرى على أطلال العالم القديم ، فان وجهة نظره فى التاريخ كانت أقرب الى التشاؤم منها الى نقيضه . فالتاريخ فى نظره « لا يكاد يتجاوز كثيرا جرائم البشرية وحماقاتها وكوارثها » . فان كل صفحة من صفحات التاريخ « قد لطخت بدماء المدنيين » ، نتيجة للحماسة فى النزاع ، والكبرياء

---

* انظر الطبعة العربية التى ظهرت لهذا الكتاب فى ١٩٧٠ عن الهيئة المصرية العامة للطباعة والنشر باشراف الاستاذ احمد نجيب هاشم . [المترجـــم]

فى الانتصار ، واليأس من النجاح ، وتذكر ما فات من الظلم والخوف مما تأتى به الايام من أخطار « وكلها أمور تتعاون على الهاب العقل وأسكات صوت الشفقة . »

ولجيبون معاصر المانى هو الفيلسوف ايمانويل كانت [١٧٢٤ — ١٨٠٤] ، وهو ممن لا يؤمنون بالمبـــادىء المتعلقة بطبيعة المسـيح وشخصه [Christology] . ويرى كانت أن يسوع لم يكون الا رجلا يجوز تكريمه بوصـــفه أســمى ممثل للمثل الاعلى للخير . فليس الذى له اهميتـه للدين شخصه التاريخى ، وانما هو المثل الاعلى للخير . على انه كان واضحا أن كانت كان خالى الوفاض من الحب المستبقى لله ، وأن بعثت الرهبة فى نفسه السماوات التى تنبسط فوقه بأنجمها » — و « صوت الضمير فى دخيلته . » وكانت أعماله الفلسفية تتصف كلها بلا استثناء تقريبا بالشكلية [الصـورية] والتجريد ولا تنصف النواحى التجـريبية والاختبارية فى أى مجال من مجالات الحياة . وقد فشل فى أن يقدر تفاصيل نواحى التاريخ الدينية والخلقية والجمالية حق قدرها ، ولم يعر احداثه ولا عظماءه الا أقل الالتفات . ولم يخصص لفلسفة التاريخ اى كتاب بارز ، على ان بعض مفاهيمه الجوهرية أثرت فيما جاء بعده من فكر يتعلق بتلك الفلسفة . وكانت لمبادئه الاخلاقية اهمية خاصة فيما اظهرت من معارضة لاى نوع من انواع الاراء يذهب الى أن الاخلاق مجرد شىء نسبى ، اى انها نتيجة للاحوال الاجتماعية المتغيرة فى التاريخ . وقد راح كانت يؤكد استقلال النواحى الخلقية وانها ينبغى أن يرغبها الفرد من اجلها هى ذاتها ، فتمسك بذلك بأن الحرية الروحية حقيقة واقعة . وينبغى نشدان المعنى المركزى لتاريخ الفرد فى طابعه الاخلاقى . فلابد لكل فرد من معاملة نفسه والاخرين على أساس أن لهم قيمة اصيلة . وهم مجتمعين يشكلون « مملكة من الغايات . » والاخلاقى : [الناحية الخلقية] شىء شامل وعقلانى وطليق من كل شرط ، واجتماعى . وقد اجاب ضمنا فى دفاعـــه عن مسلمه Postulate الخلود ، بأنه لايمكن فهم الحـــياة البشرية حق فهمها اعتمادا على الوجـــود الارضى وحـــده . اذ تمتـد أهمية تاريخ الفرد الى ما وراء هذه الحياة . على انه راح فى مقاله غير المشهور نسبيا والذى عنوانه « فكرة التاريخ العام على اســاس خطة سياسية عالمية » يعترض على ما درج عليه الناس من البحث عن هدف فى عالم آخر فقط . ومع أنه أبى قبول المبدأ الكنسى القائل «بالخطيئة الاصيلة» ، فان كانت اعتقد رغم ذلك بأن هناك شيئا جذريـــا من الشر فى الطبيعة البشرية . ولعله تمشى وفقا لذلك الاعتقاد عندما وصف احداث التاريخ بأنها فى كثير من الاحيان « تثير قدرا معينا من الاشمئزاز . » وذلك انه « على الرغم من جميع ما يبدو بين الفينة والفينة متناثرا هنا وهناك من دلائل الحكمة — لا يسعنا الا أن ندرك ان المجموعة الكاملة لهذه الاعمال أن هى الا نسيج من الحماقة ، أو غرور أطفال ، أو حتى من الشر وروح التدمير الطفولى . » وعلى النقيض من تلك الاعمال ، ذهب كانت الى

انه — من الناحية الغيبية — مع ان حرية الارادة البشرية يمكن التسليم بها ، وأنها تؤدى الى قيام اشياء طارئة معينة ، فان الافراد بل حتى شعوب بأكملها يفوتها التنبه الى أن الناس ، نظرا لانشغالهم بغرضهم الخاص حسبما تقتضيه آراؤهم الخاصة ، وفى معارضه منهم بعضهم لبعض فى أغلب الاحيان — يعمدون عن غير وعى منهم الى الاهتداء بهدى غرض طبيعى والرفع من شأنه رغم انه غرض لم يميزوه بأنفسهم ، على أنهم حتى لو ميزوه لم يحفلوا به الا قليلا » . وكانت على الجملة ينسب هذا الغرض المسيطر او الخطة الى الطبيعة ، بيد انه كتب فى مكان آخر : « او الى العناية بعبارة اصح . » ومن واجب فلسفة التاريخ ان تحاول أن تجد مفتاحا لهذه الخطة . وبغض النظر عما يقدم فى الطبيعة بطريقة ميكانيكية ، او مايرجع الى الغريزة ، فان كل ما يبلغه الانسان فى التاريخ، كل ما يعمل من ناحية اخرى على ابلاغه منزلة «السعادة والكمال» ، انما هو «ما خلقه لنفسه . » فالتقدم فى التاريخ انما يعتمد على ما ركب فيه من صنوف عدم الثبات والتوترات . وبينما يحس الافراد بما بينهم من روح التجمع الرعيلى، فانهم لايعيشون فى انسجام تام . والانسان « يتوق الى الوفاق » ، ولكن « الطبيعة اعلم بما هو خير للانسان كنوع حيوانى ، ولذا تفرض عليه الشقاق » ، باعتباره الدرب الذى سيقاد منه الى مستويات اعلى . ان ان الانسان ليرغب فى العيش السهل والرضا السلبى ، ولكن الطبيعة تريد له ان يتخلى عن توانيه وعن انشراحه الخالى من كل نشاط وان يتبدل بهما شاق الاعمال وعظيم المصاعب ، حتى يتهيأ له أن يستنبط من صنوف العلاج ما يرفع به نفسه بذكاء فوق تلك المشاق . وترجع قيم الحضارات الى الافراد ، بيد انه ليس فى الامكان بلوغ تلك القيم الى اكمل حد والوصول الى الانسجام الا فى ظل الاحوال الاجتماعية التى تعم العالم بأكمله . وهكذا استلزمت اهمية التاريخ الدنيوى : « الهدف الاقصى للطبيعة فيما يتعلق بالانسان . أعنى تطوير ميوله جميعا ، تأسيس مجتمع مدنى عام وشامل قائم على دولة العدالة السياسية . » وبلوغ الغاية ، هو العمل المركزى للنشاط التاريخى . ثم ان كانت راح فى رسالته القصيرة الموسومة « نحو السلم الدائم » ، يلخص بعض المستلزمات الضرورية « لانشاء عصبة أمم اتحادية » ، وهى الفكرة التى اقترحها فى المقالة السابقة التى سلفت الاشارة اليها . ومما يجدر الاشارة اليه انه يكن فى قرارة فكره من هذه الناحية مبدأ جوهريا هو أن الحق الخلقى ليس مشروطا بشرط ولا هو شأن من شئون الضرورات والذرائع ، ولكنه شىء حتمى يقتضيه العقل العام .

وتنطوى أعمال كانت على كثير من النقط الغامضة ، كما تنطوى على بعض النقط غير المستقيمة منطقيا . وقد جرت العادة فى القرن التاسع عشر ، ان اشكالا من الفكر على نفس الدرجة من الاختلاف مثل تلك التى حاول ان ينسق بينها كانت مما يدعى الناس انها مشتقة من فلسفته . ولكن كانت ابى ان يقبل فلاسفة مثاليين مثل فختة وشلنج وهيجل على انهم ابناء فلسفته . وعلى الرغم مما بين شوبنهاور وهربارت وفرايز وبينه

من اختلافات بالغة ، فانهم ادعوا انهم يتبعون كانت . ثم ظهرت بسقوط المذهب المثالي الكلاسيكي الألماني في منتصف القرن حركة تتجه الى «العودة الى كانت» . وظهرت في هذه مدرسة هيدلبرج من هذه الفلسفة الكانتية الجديدة Neo — Kantianism دراسات هامة تتعلق بالتاريخ [1] .

ولا شك ان اسم « الفلسفة النقدية » الذى أطلق على فلسفة كانت يشير الى طابع فكره ، ولكنه لم يومىء الى شيء من طبيعة الحقيقة ، كما يشير مصطلحا « الفلسفة المادية » و « المثالية » اللذان يستخدمهما المفكرون الآخرون . ومن المسلم به في الاوساط الفلسفية ، أن فلسفة كانت ، تنطوى على ثنائية غير معترف بها . فلو أنه اعترف صراحة بوجود ثنائية بين المادة والعقل ، فلربما اسهم بنصيب فى معرفتنا بتمايزهما وعلاقاتهما . ولساعد على المصالحة بين اشكال الفكر التى افضت بها المبالغة ذات الجانب الواحد الى منازعات حول طبيعة التاريخ . على انه فاته فعل ذلك ، واستمرت من ثمة المعارضات المشهورة فى القرن الثامن عشر بين المذهب التجريبي والمذهب العقلاني طوال القرن التاسع عشر ، وامتدت الى العشرين فى صورة الاشكال التى دار حولها البحث فى الفصلين السابع والثامن من هذا الكتاب .

« ٦ »

ولكن جرت فى النصف الأخير من القرن الثامن عشر والسنوات الاولى من التاسع عشر ، حوادث أثرت فى آراء الانسان فى التاريخ تأثيرا أكبر كثيرا ، مما كانت فلسفة كانت تستطيع فعله فى أى يوم من الايام : وأعنى بذلك الثورتين الامريكية والفرنسية . والاتجاهات التى انطوت عليها تلك الحوادث عبرت عنها كتابات توماس بين [١٧٣٧ — ١٨٠٩] الذى كان على ارتباط بالثورتين بسبب اقامته بأمريكا وفرنسا . ولم يلتجىء بين الى الفلسفة التكنيكية أو الى اللوذعية ، ولكنه ارتكن على العقل العادى اليسير والبصيرة السديدة . ولابد ان تأثيره بلغ مبلغا عظيما ، وذلك لانه أشار فى تقرير له الى ان الطلب على مطبوعه الاول : « البصيرة السديدة Common sense » ، [١٧٧٦] بلغ مالا يقل عن مائة الف نسخة . وكان مدار ذلك العمل هو الدفع بأن فصل المستعمرات الامريكية عن بريطانيا لا مفر منه تاريخيا، وان استقلالها امر تقتضيه البصيرة السديدة. وقيل انجورج واشنطون ظل معارضا للاستقلال حتى قرأ ماكتبه « بين ».

وربما كان هناك كثير من الناس فى القرن الثامن عشر ممن لا يؤمنون بالمبادىء التى ترتكن اليها الفكرة المسيحية عن التاريخ ، ولكن الذين كانوا يرفضون تلك المبادىء فى كتابات علنية قلة قليلة نسبيا . وقد نال « بين » شيئا من الأهمية حين فعل ذلك فى كتابه « عصر العقل »

---

[1] انظر ما ورد فى الفصل التاسع وبخاصة عن هاينريش ديكارت .

[The Age of Reason] ، الــذى نشر فى جــزءين صــــــــدرا فى ١٧٩٤ ــ و ١٧٩٦ على التعاقب . وقد كتب ذلك العمل عن اقتنـــاع بأن المسيحية التقليدية ، وخاصة مع وجود العلاقة التى تربط الكنائس بالحكم السياسى ، كانت وسيلة لاستغلال جمهرة الشعوب . وقد وجه هجومه الرئيس على ما اعتقده انه اساس نظام المسيحية بأجمعها : وهو سلطان العهدين القديم والجديد بوصفهما « كلمه الله » . تنزيل الهى . وقد راح استنادا الى الشواهد الواردة فى الكتاب المقدس نفسه ، يتحدى الدقة التاريخية للآراء التقليدية المأثورة حول واضعى كثير من الاسفار . وكانت نقطة دفوعه الجوهرية هى انه ليس هناك سندتاريخى يؤيد المدعيات التى أقيمت حول الكتاب المقدس . فأكد ما يحتويه العهد القديم من حكايات الفجور ، ومن « صنوف الاعدام القاسية الملتوية »ومن « روح انتقامية لا تلين ، وفىعدم التفاتمذهلالىمحتوياته الاخرى ، أعلن انفكرة الكتابعن الله غير مقبولة. علىان الشىء الاكثر اهمية لغرضنا ، معارضة «بين» التى لا مراء فيها للمبادىء الاساسية بالنسبة للبيان التقليدى الذى تعتمده المسيحية للتاريخ : مثل الخطيئة الاصيلة والتجسد الألهى والفداء. وهو يرى ان المبادىء التى تدور حول « سقوط الانسان » ، « وأن يســوع المسيح ابن الله وعن وفاته لتخفيف غضب الله ، وعن الخــلاص بتلك الوسيلة العجيبة ــ انما هى مخترعات من نسج الخيال » . وليس ثمة اسس تاريخية كافية لاثبات تعاليم الكنيسة المتعلقة بطبيعــة المســيح وشخصه : فهى شكل من اشكال الاساطير يخالطه فكرات غير لائقة عن الله . ولم يكن بين عدوا للدين : فكل دين ــ فى رأيه ــ خير ما علم الناس كيف يكونون خيرين . على انه فى مناقضة منه « اللاهوت » المسيحى ، اشار الى « اللاهوت الحق » الذى يمكن الحصول عليه عن طريق المعرفة بخليقة الله . « فكلمة الله هى ما نشهد بأبصارنا من الخليقة ، والحق انه من خلال « تلك الكلمة » ، التى لايستطيع اى اختراع يصدر عن الانسان ان يزيفها او يبدلها ، يتكلم الله حديثا عاما وشاملا الى الانسان » . فهل نريد التأمل فى قوته وحكمته وسخائه ورحمته ؟ انا لنشهدها « فيما عليه الخليقة من ضخامة جسيمة » ، « وفى ذلك النظام الثابت الذى لا يتغير ولا يخطىء والذى يحكم به هذا الكل الذى لا سبيل الى فهمه » ، « وفى تلك الوفرة من الخيرات التى يملأ بها الارض » ، وهى وفرة لا يمنعها « حتى عن الجاحد » . « ولابد ان اول عمل قام به الانسان عندما نظر حوله ورأى نفسه مخلوقا ، لم يقم هو بصنعه ، وعالما مهيأ لاستقباله ، ــ هو العبادة لله » . واذ تحرر بين من الاعتقاديات التقليدية ، عاد فوصف يسوع بأنه « رجل وديع محبوب يتحلى بالفضائل . وكانت الاخلاقيات التى كان يبشر بها ويمارسها من احفل الفضائل بالخير والاحسان ، ومع ان كونفشيوس وبعض فلاسفة اليونان قبله بسنين عديدة فضلا عن كثير من الرجال الصالحين فى جميع العصور ــ بشروا بنظم مماثلة لنظامه ، فان واحدا من تلك النظم لم يفق ماجاء به يسوع » .

وقد توصل بين الى الاقتناع بهذه الآراء وهو شاب ، فكانت من ثم خلفية قامت عليها مناشطه . ومع أنه لم يقل صراحة أن المبادىء الخلقية تتفق والمبادىء الالهية كما تتجلى فى الخليقة ، فان عنده ما يدل ضمنا على ذلك الاتجاه . وقد أصر على أن الحكم السياسى ينبغى أن يتطابق والمبادىء الخلقية كما تطبقها البصيرة السديدة . وعرضذلك الرأى فى كتابة حقوق الانســـــان « The Rights of Man » الذى نشر فى جــزءين صـــــدرا على التعاقب فى ١٧٩١ ، ١٧٩٢ . ولسنا بحاجة أن نشغل انفسنا بما حوى هذا الكتاب من صنوفالنقد لكتاب ادموند بيرك : « تأملات فىالثورة الفرنسيه Reflections of the French revolution [١٧٩٠] ولنـــــوع الحكومة التى يشترك فيهـــا ملك وراثى وأشراف نبلاء . وكان هدف بين الرئيسى هو الدفاع عن حقوق الانسان وتبيانها على أساس البصـــــيرة السديدة . وهو هنا لا يعتمد على آراء أى فيلسوف فى العلوم السياسية ، اذ أنه يعتبر أن تلك الحقوق هى مصدر الـــدافع الجوهـــرى للثـــورتين الامريكية والفرنسية ، مهما خيلللناسبصورة مباشرة وسطحية أنه دوافع هاتين الثورتين . ودفع بأن هاتين الثورتين تعدان نقطة تحول رئيسية فى التاريخ ، وذلك بسبب كونهما ثورتين «للشعب» ،على النقيض منالثورات السابقة التى لم تؤثر الا فى أقليات حاكمة فقط . ولم تكن الثورات التى حدثت قبل ذلك فى العالم لتحوى شيئا يثير اهتمام كتلة البشر الكبرى » . وهو يوضح أن أول أشـــكال الحكم قام على يد الكهنة ، وثانيها على يـــد الغزاة الفاتحين ، وثالثها هو القائم أو الذى سيقوم على العقل .

وقد تقبل بين الفكرة القائلة بأن حقوق الانســـــان فطرية فيه باعتباره صـــنع يد الله ــ وهو رأى شركه فيه معظم الامريكيين ورجـــال الثورة الفرنســـية . « فكل طفل يولد الى هذا العالم ينبغى ان يعتبر مســـتمدا وجوده من الله » . وهذه الحقوق الطبيعية شاملة ودائمة . ففى النهاية ، ليست الحقوق المدنية التى يملكها الانسان كعضو فى جماعة سياسية ، الا وسيلة لحماية الحقوق الطبيعية ، ويمكن تغييرها حسب مقتضـيات الظروف . ويحتوى « اعلان الاستقلال الامريكى » كما يحتوى « اعـــلان حقوق الانسان » الذى صدر من الجمعية الوطنية فى فرنسا على تأكيدات لهذه الحقوق . نعم ان طريقة التعبير فى البيانين تختلف . واستخدم بين الصيغة الفرنسية فى خاتمة الجزء الاول من كتابه . وادعى ان الثورات تبررها « مبادىء عامة عموم الصدق ووجود الانسان ، تجمع بين الخلقى والسياسى من السعادة والرخاء . وهى تتلخص فيما يلى : [١] ان الرجال يولدون سواسية ، ويظلون دائما احرارا ومتساوين فيما يتصل بحقوقهم . ومن ثم لا يمكن تأسيس الامتيازات المدنية الا على اساسالنفع العام . [٢] ان الغاية من جميع الجماعات السياسية هى المحافظة على حقوق الانسان الطبيعية التى لا يجوزانتهاكها ، وهذه الحقوق هى الحرية والأمنومقاومة الظلم » . وكما هو معروف ، يسردها الاعلانالامريكى على النحو التالى : الحياة والحرية والتماس السعادة.وكان بينمقتنعابامكانية

التقدم ، بل حتى أرجحيته . « اذ أن الانسان يجد فى امكانه على الدوام ان يحســـن الظروف المحيطة به » . على أنه لم يغال فى تقدير الدور الذى يلعبه الحكم السياسى . « والحكومة الرسمية لا تشكل الا جزءا صغيرا من الحياة المتمدينة » . وذلك فى حين أن السلامة والرغد أشـــد اعتمادا على المناشـــط الخاصة التى يبذلها الافراد وتعاونهم فى القيام بالاعمـــال والممارسات الثابته . وهكذا أعلن أنه بغض النظر عما يترتب مباشرةعلى المبادىء الخلقية ، « فان أعظم وسائل بلوغ الحضارة العامة هى التجارة»

وقد ظلت الفكرات الجوهريةالتىابتدعتها الثورات الامريكية والفرنسية تعمل عملها فى التصورات والمفاهيم المتصلة بالتاريخ حتى عصرنا هذا . ولم يبرح مجال تطبيقها فى اتساع مستمر فى أقطار مختلفة ، حيث غيرت من طبيعة تاريخها . ولكن لم يتم التمسكبها بصفة عامة فى كل مكان : كما حدث مثـــلا فى حالة الحكومة الاشـــتراكية الوطنية [النازى] فى المانيا وحكومة ايطاليا الفاشية اللتين كانتا تناقضانها ، شأن الحكم الشيوعى الحالى فى روسيا . ولم يفت الفكر فى القرن الثامن عشر أن يمنح القدر الكافى من الاعتبـــار للفرد بوصـــفه كذلك . وكانت منازعات بين تتعلق أساسا بالفرد . وذلك ان « النازية والفاشيةوالشيوعية » على ماتجسدت حتى الآن وتحققت بشكل فعلى ، لا تعد الافراد الابيادق فى رقعة شطرنج التاريخ أو درامته .

وحدث تغييران جوهريان فى التاريخ منذ عصر النهضة حتى نهاية القرن الثامن عشر . اذ حدثت زيادة ضخمة فى محتويات التاريخ الواقعى الحافلة بالمعانى ، كما حدث توسيع فخم لمجال التاريخ باعتباره سجلا علميا . وتحرر معظم المفكرين غير المعرضين للالتزامات الكنسية من خيوط نظرية التاريخ المرتبطة بطبيعة المسيح وشخصه .

الفصل السابع

معالجات المثالية للتاريخ فى اثناء القرن التاسع عشر وما بعده

« ١ »

ظهر فى القرن التاسع عشر ميل متزايد نحو التفسيرات التجريبية للتاريخ ، التى تجعل الله ــ متمثلا فى صورة « العناية » التى تصوره فيها التقاليد ــ بعيداً عن المسرح بحيث تدفعه الى الخلفية ، او تتجاهله تجاهلا تاما ، أو تنكره انكارا * قاطعا وصريحا . والذى حدث فى القرن التاسع عشر ، هو ان ذلك النوع من التفسير قوبل بالتحدى من فلسفات المثالية Idealist التى احلت محل فكرة الله التقليدية ، مفهوم « المطلق » الروحى . وبغض النظر عن الاراء المسيحية المستمرة حول التاريخ ، ظهر فى أثناء القرن التاسع عشر ومنذ بدأ تفسيران متعارضان للتاريخ . ولو اخذنا المصطلحات بمعناها الاجمالى العريض لامكن تسمية هذين التفسيرين « بالمثالى والطبيعى » ، [Naturalist] . ومع ان فردريك انسيون * [١٧٦٦ ــ ١٨٣٧] كتب فى عام ١٨١٧ معبرا فى مقالة قصيرة ولكنها جديرة

---

* يشير المؤلف الى بعض النزعات الالحادية التى ظهرت فى ذلك القرن . [المترجم]

* فردريك انسيون : مؤرخ بروسى [المانى] من اصل فرنسى [المترجم]

بالتنويه حول « فلسفة التاريخ) عن ادراكه القاطع للفرق المميز بين هاتين الطريقتين من النظر الى التاريخ . فسمى الاولى «وجهة النظر الميتافيزيقية» واطلق على الثانية اسم « السياسية » وبصـــفة رئيســية التجريبيـة والاجتماعية . فأما التفسير الميتافيزيقى فهو عقيـم « مولــود فى حقل التجريدات» . فهو يبدأ بوجود الله او « المطلق » على أنه الابدى ذو الوجود الذاتى . ومفهومه عن الطبيعة يجعل منها مملكة ضرورة لها عمليات منسقة لا مفر منها . والانسان باعتباره عقلا مفكرا يمتلك الحرية ، وهى « القدرة على التصرف وفق العقل » ـــ الملكة التى يستطيع بها أن يفهم الفكرات الابدية والعامة والالهية التى يعدها مرشدا له وهاديا . ويعتبر الانسان كائنا قابلا « للكمال » . وهناك شرط جوهرى للتطور الانسانى نحو الكمال: هو الصراع الدائم بين « الضرورة » و « الحرية » ، وبين الجوانى والبرانى، صراع الطبيعة والانسان ، وبين الانسان واخيه الانسان ، وبين الانسان ونفسه . « ولا يخفى ان تاريخ الجنس البشرى ، وتاريخ اقسامه الكبرى وهى الشعوب مترع بوجه خاص بالـكفاح ضد الطبيعــة والشــهوات الانسانية ، ذلك الكفاح الذى اتخذ من العالم الفيزيائى مسرحا له . » « والكفاح الجوانى الذى تدور رحاه فى قلب كل فــرد هو سر الرجل وسر الله . وهو لا يقع بالضبط داخل فلك التاريخ ، الذى لا يستطيع معرفة التفاصيل. لايستطيع التحدث عن التاريخ الا بمقدار ماهو ضرورى لتفسير الثانى » ، [أعنى الكفاح البرانى الخارجى] . ولكن قابلية الكمال تشير اماما الى مكان وزمان آخر عدا ما فى الارض من مكان وزمان . واذ دفع أنسيون بأن فكرة قابلية الكمال التقدمية والتطور الذى لا حد له يناقضها التاريخ الفعلى للشعوب ، فانه انتقل الى تدبيج وصف « لوجهة النظر السياسية » . وفى هذا تمسك بالحقائق ، وتفسير للنتائج بالأسباب، وبعد عن الضلال وفقدان النفس فى متاهات فكرة الابدية . وهو وضع « يعتبر الشعوب كائنات منظمة تخضع فى الحياة وفى الممات لقــوانين لا تتبدل ، ويعالج التاريخ المدنى عن طريق التاريخ الطبيعى » . وهو لا يجد « التقدم نحو الكمال فى صورته التامة ، اى من كل وجه » . « يرى المرء ان المجموع السياسى [الامة] تمر عليه أدوار الطفولة والشباب والنضج والشيخوخة ، وأن الاطار يعرض على الدوام صورة لها نفس المجال ونفس الطبيعة » . ولابد ان يموت ذلك المجموع السياسى ان عاجلا وأن آجلا . « وفى الأشياء ضرورة لا تنتصر عليها الحرية ابدا ، وفى الانسان حرية تستطيع الانتصار على ضرورة ظاهرة ، ولكنها لاتبدو كذلك الا لعين العوام.

على ان المرء منا ينبغى ألا يتزيد فى الأولى ولا فى الأخرى » . وبينما نرى من الواضح ان انسيون يؤمن ان هذه وجهة النظر السياسية «أفضل» وأن لها مزايا « عملية » ، فانه كتب فى تقديمه للكتاب : « ليس هناك أى اتجاه الى استبعاد الغيبيات » . وفى اللحظة التى كان انسيون يكتب فيها وقبل ان يجف مداد قلمه ، حدث فى المانيا نفسها ان أشد أنواع الفلســفة المثالية الميتافيزيقية تفصيلا واحكاما فى التاريخ العصرى ، كانت تصاغ محتوية على فكرة جوهرية هى أن الحياة البشرية [وبالتالى التاريخ]

لا ينبغى ان تفهم الا بين دفتى « الحقيقة » ككل ، ومحتوية على شىء يزيد عما يستفاد من شئون الدنيا من خبرات زائلة . واعظم من شرحوا هذه الفلسفة تدرا واعرضهم نفوذا هم ك.س.ف. كراوزه [١٧٨١ — ١٨٣٢] وفخته [١٧٦٢ — ١٨١٤] و ف.ث.ى. شلنج [١٧٧٥ — ١٨٥٤] ، و ج.ف.ف. هيجل [١٧٧٠ — ١٨٣١] .

وفى ظنى ان محاضرات كروازه المعنونة « المبدأ النقى : اى العام للحياة وفلسفة التاريخ The Pure, that is, General Doctrine of Life & Phil... of Hist...

وهى التى نشرت بعد وفاته فى ١٨٤٨ [ربما أمكن اعتبارها بحق اول فلسفة منتظمة للتاريخ . ومع ان كراوزه كان معاصرا لزملائه الآخرين من افراد المجموعة المثالية الالمانية الكلاسيكية ، فانه كان يقصد أن يظل اقرب الى المذهب التاليهى التقليدى فى كل من فكراته وتعبيراته ومصطلحاته . فانه استخدم مصطلح « لله » بدلا من مصطلح « المطلق » ، غير انه عمد تمشيا منه مع مفهوم « المطلق » الى وصف « الله » بأنه « الكل » وانه بوصفه ذاك « كامل » . واذ سمى رأيه « بمذهب وحدة الوجود او الحلول Panentheism » . فانـــه ذهب بهـــذا الى كـــل شىء « فى » الله . فالعالم ليس هو الله ، ولكنه فى الله ، الذى هو اكثر من العالم . فالعالم بكل مافيه محدود . ولما كان المحدود يقع فى داخل غير المحدود ، فان معنى التاريخ البشرى يتضمن علاقة الانسان بغير المحدود . وينبغى ان يفهم الانسان ابتداء ، لا على اساس وجوده المحدود بل من مفهوم الاله اللا متناهى . ويحاول الانسان فى تاريخه على الارض وفيما يتجـاوز الأرض ، أن يصبح « قريب الشبه بالاله » ، محققا فى حياته الطيبة والحكمة والجمال والقداسة . وقد أصر كراوزه فى التطوير التفصيلى الذى وضعه لآرائه ، على مضامين هامة . فانه لما كان الزمان كله يدخل فى الله ، كان لكل جزء بعض اهمية اصيلة . فزمن الطفولة لم يجعل فقط ليكون تمهيدا للشباب ، ولا الشباب تمهيدا للنضج . فأما أن يعتقد المرء مثلما فعل كثيرون أن وجود الانسان على الارض انما هو فى يسر تمهيد لحياة تجىء بعد ذلك ، « ففيه خطأ فى تقدير قيمة هذه الحياة » . ولو عبرنا عن معنى التاريخ بطريقة اخرى لقلنا : انه انما يوجد فى داخله بطريقة جزئية على الاقل فى اثناء مضيه فى طريقه . وبالمثل ايضا ، نظرا لان «الطبيعة» تقوم فى « الله » ، فان جسم الانسان بوصفه جزءا من تلك الطبيعة ينبغى أن يتم كماله والاستمتاع به . « ولا يستطيع كل كائن محدود ان يبلغ بحياته الكمال الا فى الحياة بأكملها ومن خلالها » . ومع أن للطبيعة معنـاها الاصيل ، كما أنها ليست مجرد أداة للعقول البشرية ، فان الحياة الروحية للانسان تتطور بدرجة ما مرتبطة بها . وكافح كراوزه كفاحا مرا مع مشكلة الشر . ولما كان متفقا من الناحية الفكرية مع معظم من عاشوا فى زمانه من أصحاب المذهب المثالى ، فانه وصف تلك المشكلة بأنها تنطوى اساسا على الحرمان ، فهى تدل على نقص شىء ما . وهى والحالة هذه

تمثل صفة الكائنات المحدودة فى الله ، ولكنها لا تمثل الله باعتباره غير محدود . ومع ذلك ، فانه أحس بالحاجة الى الاعتراف بالوجود الايجابى للشر فى التاريخ وارجاعه الى الخطأ فى تطبيق الارادة الانسانية . فالله يساعد فى الخير : وهو يسمح بالشر ، ولكنه لا يساعد فيه . وعلى أساس الايمان بما لله من طيبة تتصف بالكمال ، ذهب كراوزه الى انه [تعـالى] يحول الشر نحو تحقيق خير اكبر بفضل ما يتم استدعاؤه للتغلب على الشر . وينطوى التاريخ الفعلى على اعادة الميلاد والتجديد الروحى المستمر . وربما أمكن بحث تاريخ الفرد ، فضلا عن تاريخ البشرية على ثلاث مراحل : [١] مرحلة الوحدة اليسيرة الاستهلالية ، [٢] مرحلة التنوع فى ثنايا البحث المتعدد النواحى عن القيم ، [٣] مرحلة الانسجام التى يتم فيها مع وجود الجدارة الشاملة انجاز الوحدة للمرة الثانية وتعيش البشرية فى الوقت الحاضر المرحلة الثانية ، وقد حدث ابان النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، مع ظهور رد الفعل المضاد للاشكال المحددة أكثر « للمذهب المثالى المطلق » ، ان عاد بعض المفكرين الى مواقف مماثلة لموقف كراوزه [١] .

وظهرت معالجة للتاريخ مماثلة لهذه كتبها المؤرخ البلجيكى ج . ج . التماير [١٨٠٤ — ١٨٧٧] فى كتابه « مجموعة ابحاث فى فلسفة التاريخ Course on the Philosophy of History » الذى صدر فى ١٨٤٥ قبل ظهـور كتاب كراوزه . وهو يقـرر فيه ان فلسـفة التـاريخ تقـوم على التاريخ باعتباره « احد العلوم القائمة على الحقائق » الفضـائية والزمنية ، وعلى « الفكرات الخالصة » ، الباقية الى الابد بلا تغيير . فالله فى اتحاد مبـاشر مع كل فرد ، كما انه يتدخل فى حياته . واكد آلتماير ان الحقائق تثبت التدخل الآلهى فى نقاط التحول الكبرى للتاريخ . « وعندما تصل البشرية لاهثة ومنهوكة القوى الى نهاية احد تطـوراتها ، يمنحها الله اجنحـة جديدة ويدفعها على امتداد سبل جـديدة » . فالانسـان موجود فى صورة الله ، وهو — فى تطابق وهذه الطبيعة — يرغب فى الكمال ويبذل الجهود لبلوغه . ويفضل هذه الطبيعـة ، لا يوجد شىء لا يستطيع الانسان فهمه « بما وهب من عقل » ، ولا يوجد شىء لا يستطيع « ان يطوقه بحبه » ، ولا شىء لا يستطيع ان يمارس فيه «سلطان ارادته» . وانتهج التماير نهج كراوزه حين ادلى بآراء مختلفة حول الشر . ومع انه نعت الشر بالسلبية ، فانه أصر مع ذلك على ان الشر بين الناس فى التاريخ انما يرجع الى حد كبير الى اساءة استخدام الارادة الحرة . والهدف الذى تهدف اليه الانسانية وهو الرجاء الذى تأمل تحقيقه هو التسليم بوجود اله واحد ووطن واحد للجميع ، مع اتخاذ محبة البشر دينا وقانونا وحيدا .

« والمثالية المطلقة » فى كتابات ف.ف. شلنج كانت فى معظم امرها بحثا فى المفاهيم . وقد اقترح بعضهم فى بعض الاحيان انه ينبغى التفريق

---

[١] مثل هرمان لوتسه . وكان كراوزه يعلم بمدينة جوتنجن حيث طور لوتسه فلسفته ..

بين آرائه المبكرة وآرائه المتأخرة ، ولكنه لم يتوصل فى كلا الحالين الى تفسير للتاريخ له اهميته ويغطى كل تفاصيله . وقد ذهب أثره ادراج الرياح ، اللهم الا فى حالات نادرة جدا تتجلى فى بعض رجال اللاهوت الالمان ممن يميلون الى مذهب وحدة الوجود [الحلول] . وبدا عليه ولو ظاهريا على الاقل انه يعتبر مساوى التاريخ شيئا مستقرا فى « المطلق » ، وذلك على نحو حاول كراوزه تجنبه . فان الطبيعة والتاريخ هما التطور والتجلى الذاتى « للكل » العضوى ، اى « الروح المطلق » . فالمحدود المتناهى بكل اشكاله هو رمز لغير المحدود اللا متناهى ، كما ان الزمنى المؤقت رمز للابدى .

على أن ى.ج. فخته الذى ظل اقرب الى الجانب الخلقى لفكر الفيلسوف كانت ، تصور الجوهرى « المطلق » ترتيبا خلقيا . ولم يكن يعنى بمفهومه الجوهرى عن «الانا» Ego كما امر على ذلك على الدوام ، مجرد الفرد « انا » بل « المطلق » . فالارواح المتناهية الفردية هى الطرائق التى تعبر بها الحياة اللا متناهية عن نفسها . ومع انه بناء على هذا ، يصبح لكل مركزه الفذ فى التاريخ ، فان فخته صرح فى محاضراته التى القاها ببرلين حول الطريق الى الحياة المباركة : [«The Way towards the Blessed Life:] ، بأن كل من لايزال لديه نفس — فليس فيه بالتأكيد اى خير » . وقال فى محاضرة القاها عن « الفكرة من التاريخ العام » ، « ان هذه الحياة الارضية بكل ما حوت من اقسام ثانوية يمكن استنباطها من الفكرة الجوهرية المتعلقة بالحياة الأبدية التى يمكننا بالفعل ولوجها هنا والآن » . وفى اثناء مناقشته «للوظيفة المطلقة للانسان» وصف «الكمال» بأنه «أعلى غاية بعيدة المنال للانسان » وجعل بث الكمال الابدى عمله ووظيفته «وانى لاعلم بيقين فى كل لحظة من لحظات حياتى ما ينبغى لى ان افعله ، وهذه هى وظيفتى بأكملها بقدر ما يتعلق الامر بى » . فأما «وظيفتى التامة بأكملها ، فهى شىء لا يبلغه فهمى : ذلك ان مصيرى فيما بعد يتسامى فوق افكارى بأجمعها » ومع ذلك فان « الارادة الابدية سوف تصرف كل شىء الى خير وجه » . « واخيرا لابد من وصول الجميع الى المرفأ الامين للسلام الأبدى والبركة » . وقد اعترف فخته بأن طريقة تفكيره لم يكن من الممكن البتة ان تكون نتيجة لمجرد مشاهدة العالم . والحق انه دفع بأن شعارنا الاول ينبغى ان يكون : «عدم قبول الوجود الظاهرى فى الزمن على انه فى حد ذاته صادق وحقيقى ، بل افتراض ان هناك وجودا أعلى وراءه » . وبناء على وجهة نظر فخته تظل الظاهرات غير المنطقية للتاريخ الواقعى لغزا لا سبيل الى حله . لقد حاول فخته فى كتابه « رسائل الى الشعب الالمانى [Adresses to the German Nation] ، « اثارة الألمان الى أداء دورهم فى التاريخ ، قائلا بأن « جرثومة الكمال البشرى وبذوره قد وكلت اليهم بوجه خاص » . واذ دفع بأن الامة لا تصبح امة الا بالحرب وبقيامها بكفاح مشترك ، راح مع ذلك يعلن : « الا وان مصيركم لهو المصير الاعظم — لانشاء امبراطورية تقوم على العقل والتفكير — وتدمير سلطان القوة

الفيزيائية الغليظة بوصفها الحاكم المسيطر على العالم » .

اما فلسفة ج.ف.ف. هيجل ، وان جاز رفض كثير من فكراتها وتصوراتها ، فانها ذات مضامين هامة بالنسبة لفلسفة التاريخ ، كما انها اوتيت نفوذا فى اثناء القرن التاسع عشر ومنذ بدأ — أكبر من اية فلسفة مثالية اخرى . ويعلم القارىء ان معالجة هيجل للتاريخ فى الكتاب الذى صدر بعد وفاته بعنوان : محاضرات فى فلسفة التاريخ « Lectures on the Philosophy of History » ، [١٨٣٧ ، ١٨٤٠] . كانت تطبيقا للفكرات والمبادىء التى تحتويها فلسفته العامة التى وصل اليها بالتأمل المنطقى لا بالبحث التجريبى «للطبيعة» او التاريخ . ومع أنه قال : « ان القول بأن تطور تاريخ العالم انما هو عملية عقلانية ، ان هو الا استنتاج من ذلك التاريخ » ، فان طريقته الواقعية تتفق مع اقواله الاخرى : «أن الفكرة الوحيدة التى تجلبها الفلسفة معها الىحلبة التأمل فى التاريخ هى التصور اليسير للعقل ... » وهو حتى الآن يدلى بشىء لابد لكل المشتغلين بالفلسفة او العلم من الموافقة عليه . ولكن هيجل تجاوز هذا : « ... ان ذلك العقل هو سيد العالم بلا منازع ، وان تاريخ العالم يقدم الينا من ثم عملية عقلانية » . واستعراضاته للشرق والغرب ركبت بطريقة تهدف الى توضيح هذا التصور الذى أدخله فى دراسة تاريخهما . وكان يوجه التفاته الى ما يريد كشفه ، وذلك « أن من ينظر الى العالم بالعين العقلانية يجد العالم بدوره يتزيى له بزى عقلانى » والطبيعة ، مسرح التاريخ العام ، انما هى مجسد يتجسد فيه العقل ، وان لم تسيطر مؤثراتها [الجغرافية والمناخية الخ] على التاريخ . على أن الغموض يشوب فكرة هيجل عن التطور ، وان كانتهامة بالنسبة لمعالجته للتاريخ . وذلك لان الروح بوصف كونه المطلق ، شىء ابدى : « فليس مع الروح ماض ولا مستقبل ، وانما حاضر جوهرى مفاده الان » . ومع ذلك فانه لكى يعالج التاريخ ، اضطر ان يذهب الى أن « حياة الروح الدائب الوجود دائرة متصلة الحلقات من التجسدات التقدمية » . على ان خير وسيلة لايضاح موقفه النهائى هى عرضه على القراء بألفاظه هو نفسه :

« ان ما يجاهد الروح حقا فى سبيل بلوغه هو تحقيق كينونته المثالية ، على انه حين يفعل ذلك ، يخفى ذلك الهدف عن بصره ، ويكون فخورا قرير العين بابتعاده هذا عن هدفه المرموق » . وبهذا يسهل علينا ان نفهم أن أشد ما وجه من سهام النقد الجدية الى مذهب هيجل فيما يتعلق بالتاريخ البشرى — قد صوبت الى مضامين ذلك « المذهب المطلق [Absolutism] . فان لم يكن الشىء التاريخى الا ظهور » تطور الروح المطلق ، فان جميع العمليات الزمنية تكون غير حقيقية بمعنى ما . وان كان الحقيقى هو العقلانى] ، جاز تماما أن تسمى المعارضات والصراعات التى تقوم فى التاريخ ، « كفاحا أبيض غير دموى بين الفئات » .

على أن النفوذ البناء الذى رزقه مذهب هيجل على نظريات التاريخ ،

انما يرجع بصفة رئيسية الى ما فيه من مضمون هام بأن المعقولية تمثلها نظم وليس مجرد كليات تجريدية . فالذى ينبغى التماسه فى التاريخ ليس تكرارات المفردات المتماثلة، وانما هو الوحدات الكاملة المنسقة، او العمليات المتجهة الى تنسيق المفردات المنوعة فى نظم « «Systems» » . اذ تتجلى فى التاريخ الواقعى المعارضات والصراعات . وحاول انصار مذهب هيجل ان يظهروا ان هذه المعارضات والصراعات تنحل بشكل مطرد لتصبح شيئا أشمل يؤلف بين عوامل كل من الجانبين مكونا منها جدلية [ديالكتيك] تاريخية عامة . وفى عمليات التاريخ الواقعية الشىء الكثير الذى يتوافق وهذه الفكرة ، بيد ان هناك عوارض طارئة كثيرة لا يمكن توفيقها وخطة هيجل المنطقية .

وقد زعم هيجل ان مسحه للتاريخ ، يبرر له وصفه اياه مرتبطا بالحرية العقلانية . حيث قال : « ان تاريخ العالم ان هو الا التقدم فى الوعى بالحرية » . فبممارسة الحرية ، اى القدرة على الاختيار ، يصبح الانسان على بينة من وجوده الروحى . ويكمن مصير الانسان فى التاريخ فى كونه عارفا بما هو خير وما هو شر ، وفى أنه يملك القدرة على أن يريد الخير او الشر . ومع ذلك ، فالحرية على مستوى خفيض هى النزوة : اما « حقيقتها واستكمالها الايجابى ، فيكمنان فى القانون والاخلاق والحكم » . « فالارادة التى تطيع القانون هى وحدها الحرة » وتتمثل الظروف اللازمة لتحقيق الحرية فى المجتمع والدولة . ولم يعر هيجل الا التفاتا ضئيلا نسبيا للاشخاص الافراد فى التاريخ . « فأما فى تاريخ العالم ، فان الأفراد الذين علينا ان نتعامل معهم هم الشعوب والوحدات الكلية التى هى الدول » . والاشخاص الافراد يحققون حريتهم فى الدولة . وهو أمر ينطوى على مشاركتهم الحرة بشكل ذاتى فى اهداف تتسامى فوق المصالح الانانية البحتة . ولايمكن ان تتم الحرية الروحية لاى عضو يتكون منه « الكل » او الوحدة الكلية الا فى حدود الانسجام مع « الكل » او الوحدة الكلية . وقد وجهت الاعتراضات بحق الى رأى هيجل القائل بأن التطور الذاتى « للمطلق » قد بلغ هدفه سياسيا فى دولة بروسيا الموجودة فى ايامه . على أن هذه الفكرة السخيفة واخرى غيرها ، كقوله بأن « اوربا هى حتما الهدف الاقصى من التاريخ» — لا تنطوى على أنكار تام ولا انتقاص خطير لمبدئه القائل بأن المعارضات والتغلب عليها يؤديان الى تقدم نحو حياة روحية اوسع فاوسع . وادرك هيجل ان الدين فى التاريخ ليس مهتما فقط ولا بصفة رئيسية ببلوغ الغايات الخلقية فى الزمان ، ولكنه فى جوهره علاقة مباشرة بين المحدود المتناهى وغير المحدود اللا متناهى اعنى الابدى . ومن الجلى ان هذا المفهوم عن الدين يتعارض مع مفهوم الفكرتين التقليديتين عن « العناية » وعن آراء المذهب الطبيعى **Naturalism** حول التاريخ . فالدين يتبوأ اعلى منزلة فى النشاط الروحى ، « وفيه تصبح الروح ، اذ تعلو فوق تحديدات الوجود الزمنى الموقت والعلمانى ، ذات وعى شعورى « بالروح المطلق » ، وهى فى هذا الوعى « بالكائن الذاتى

الوجود » ، تتجرد من كل ما لها من مصلحة فردية » . « وقد جرت عادة الناس ردحا من الزمان بالتعبير عن الاعجاب بحكمة الله ، كما تتجلى فى الحيوان والنبات وفى الأحداث الفريدة . ولكن اذا جاز ان تلك «العناية» ، تجلى نفسها فى اشياء واشكال كهذه من الوجود ، فلماذا لا تجلى نفسها ايضا فى « التاريخ العام » ؟ ثم اختتم هيجل بحثه كله للموضوع باعلانه أن : « تاريخ العالم بكل ما حوى من مشاهد متغيرة تعرضها علينا مدوناته السنوية المسماة بالحوليات [Annals] ، انما هو عملية التطور وتحقيق الروح — وهذا هو التبرير الحق لسماح العدالة الالهية بوجود الشر فى العالم — أى تبرير وجود الله فى التاريخ » .

ومع ان « تصور » هيجل للمسيحية كان على التحقيق مخالفا لتصورها فى علم اللاهوت التقليدى ، فانه قال : « أنه يحتوى على مبدأ جديد » هو « المحور الذى يدور حوله تاريخ العالم » ، وانه يمثل كلا من نقطة الابتداء فى التاريخ والهدف منه . أما « السقوط » فليس الا وعى الانسان بنفسه كفرد . وما الشر الا مواصلة الافتراق عن الله . ودخلت الآلام الى التاريخ « كأداة لانتاج وحدة الانسان مع الله » . ولا يمكن العثور على جوهر المسيحية فى فكرة تجعل «من المسيح مجرد شخصية تاريخية ولت ومضت» فالمسيح الانسان — بصورة الانسان الذى ظهرت فيه الوحدة بين الله والانسان ، قد عرض علينا هو نفسه ، بموته وبالتاريخ عامة ، التاريخ الابدى « للروح » — وهو تاريخ على كل انسان ان ينجزه فى نفسه ، لكى يعيش « كروح » ، او ليصبح ابنا لله ، ومواطنا فى ملكوته . فأتباع المسيح الذين يجتمعون على هذا المبدأ ويعيشون متخذين من الحياة الروحية هدفا لهم ، يكونون الكنيسة التى هى ملكوت الرب » . وتنحصر الاهمية العليا للمسيحية فى التاريخ فى أنه بوساطتها : « تمكنت الفكرة المطلقة عن الله بمفهومها الحق من بلوغ الوعى » . ففيها فهم الانسان « طبيعته الحقة ، التى قدمت اليه فى التصور النوعى [للابن] . » فالانسان ، وهو المتناهى متى نظر اليه « من أجل ذاته » هو مع ذلك فى الوقت نفسه صورة الله وينبوع «اللا متناهى فى نفسه» . والحياة فى الدولة ، وكل ما هو علمانى، ينبغى أن تعاش مع الاستقامة الخلقية المتضمنة فى المبدأ الجوهرى للدين.

وشاع فى طول القرن التاسع عشر باكمله شعور عام بأن المذهب المثالى الكلاسيكى الالمانى والمذاهب المثالية بالبلاد الاخرى التى اشتقت منه تتصف بالضرورة بطابع التفاؤل . وذلك لان فكرة وجود عملية جدلية يتم بها التغلب على المعارضات بدسها فى توليفات Syntheses اوسع منها ، لما يتفق والايمان بالتقدم البشرى . على أنه كان فى الامكان من وجهة نظر اخرى الدفع بأن «الظهور» الحالى للشرور — [وهو الظهور الذى يمارسه الانسان على الاقل] — لو كون شيئا من الكمال الابدى « للمطلق » فانه ربما عاش دائما على حاله كشرور . من هنا يتجلى ان مركز المذهب المثالى المطلق كان غامضا . فما كاد القرن التاسع عشر ينتصف ، ويشمله ما شمله من التذمرات الاجتماعية الواسعة الانتشار ،

حتى أصبح المبدأ القائل بأن التاريخ عقلانى فى جوهره ، موضع الشك المريب الخطير ، بل موضع الانكار فى كثير من الاحوال . وقد عاش آرثر شوبنهاور [١٧٨٨ — ١٨٦٠] فى اوائل المدة التى ران فيها على الفكر سلطان كل من فخته وشلنج وهيجل ، ولكن كتابه العالم كارادة وفكره [١٨١٨] : « The World as Will & Idea » لم يستلفت الانظار اليه بقـوة الا بعد انتصـاف القـرن ، وذلك فضـلا عن مقـالاته الـكثيرة. وكان موقف شوبنهاور من الناحية الغيبية المتافيزيقية موقف المثاليين ، ومع ذلك ، فانه اعتقد بأن جوهر الحقيقة الروحية لم يكن العقل الواعى بل الارادة اللاشعورية . واوتىشوبنهاور نفوذا قويا على ما أعقبه من آراء، حيث تمكن من توجيه الانظار الى الارادة البشرية فى التاريخ وصرفها عن جهود هيجل فى التماس جعل العقل مسيطرا فيه بشكل جارف ، ان لم يكن متحكما فيه تحكما تاما . وعلى النقيض من نظريتى التطور والتقدم ذهب الى أن : « الفلسفة الحقة للتاريخ تتوقف على ذلك الاستبصار القائل بأن كل هذه التغيرات التى لا آخر لها وما يعتورها من ارتباكنرى فيها على الدوام امام نواظرنا نفسالطبيعةالتى لا تتغير ابدا ، وهى التى تعمل اليوم بنفس الطريقة التى عملت بها امس وستعمل دائما » . « ويتجلى التاريخ فى كل جانب يحيط بنا على نفس الصورة ، وان تزيى بأشكال مختلفة . . . ولا تتميز فصول تاريخ الامم بعضها عن بعض فى الصميم الا بالاسـماء والتواريخ فقط ، وذلك على حين ان المحتوى الجوهرى حقا واحد فى كل مكان » . وبعد أن اورد شيئا من وصف الحياة فى زمن الحرب والسلم ، عاد فتساءل : « ولكن الهدف النهائى من هذا كله : ماهو » ؟ وتقدم بالاجابة فقال : « انه اعاشة الافراد الزائلين والمعذبين ابان مدة قصيرة من الزمن، فى أحسن الأحوال حظا مع الحاجة المطاقةوالتحرر النسبى من الالم ، وهو أمر يصحبه السأم معذلكفى الوقتنفسه ، ثم توالدهذا الجنسوكفاحه ». وهذا هو الصدق حول الافراد وسلوكهم : « فهو الامتياز والفضيلة بل حتىالقداسة التى تتحلىبها قلة ، والانحرافوالدناءة والنذالةعند الغالبية ، والانحـلال الداعر لدى البعض » . وبعد أن طبق معيارا لذيا Hedonistic فى جوهره ، واظهر معارضة لبعض آراء المذهب المثالى القائلة بأن الشر سلبى بحت ، وصف شوبنهاور الشر بانه ايجابى ، والخير بانه سلبى . وحتى لو كان هناك مظهر للتقدم الاجتماعى والفكرى ، فانه مصحوببزيادة فى الآلام . « فما يرويه التاريخليس فى الحقيقة سوىحلم البشرية الطويل الثقيل المرتبك . » وربما كان فى التأمل فى الجمال شىء من التعويض وان كان فى الاغلب الأعم تعويضا وجيز الامد . ومن العبث محاولة العثور على معنى فى التاريخ . اذ الحق ان التفاتنا ينبغى ان ينصرف عن ذلك . وهنا دفع بأن ذلك هو الموقف الجوهرى الذى تقفه أكبر ديانات التاريخ . ولا شك ان الروح الحق واللباب من جوهر المسيحية ، فضلا عن البرهمانية والبوذية ، هو المعرفة بما فى السعادة الدنيوية من غرور باطل ومعاملتها بالاحتقار التام . على ان ذلك الاتجاه لم يرق الا عددا قليلا نسبيا من الناس : بل بلغ الامر ان شوبنهاور نفسه لم يتمش معه عمليا الا فى

اضيق الحدود . وسواء اكان ذلك راجعا الى دوافع بيولوجية او تطلعات وآمال روحية او كليهما، فان معظم الناس ، بما فيهم قادة الفكر فى القرن التاسع عشر ، ظلوا ينظرون الى التاريخ من وجهة نظر فكرة التقدم . ولقى رأى شوبنهاور تجاهلا فى الغالبية العظمى من الاحوال . ولو أخذنا الولايات المتحدة مثالا على ذلك ، لوجدنا أن فكر أمرسون لقى رواجا عظيما عند شعبها بما له من روح رائدة . فأما فى انجلترة ، فان تعاليم كارليل المترعة بالرجولية أثارت استجابة مضادة تماما لتشاؤم شوبنهاور .

« ٢ »

عرض رالف والدو امرسون [١٨٠٣ — ١٨٨٢] على الناس فكرته المثالية عن التاريخ لا بوصفها فلسفة نسقية نظامية ، بل كشىء يشير الى اتجاه من الحياة . وقد بسط ذلك الاتجاه فى « مقالاته » وبالذات فى تلك التى يدور موضوعها حول « التاريخ » و « الطبيعة » و « الحقيقة المطلقة » و « الاعتماد على الذات » ، وفى مقدمته لكتاب « رجال يمثلون اجيالهم **Representative Men** » ، [١٨٥٠] . فكتب يقـول : « انى ليخجلنى ان ارى ما يسمونه بتاريخنا ، وكم هـو أشـبه الاشياء بحكاية قـروية ليس فيها عمق » . وعلى النقيض من ذلك وصف التاريخ مرتبطا بالحقيقة الغائية ، بأنه روح واحد ابدى عام : أى « حقيقة مطلقة » . وفى هذا الروح « يقوم الوجود الفردى لكل انسان ويتوحد مع كل من عداه من الناس » . وتلقاء ما يبعث به هذا الروح من وحى ، « يتضاءل الزمـان والفضاء والطبيعة » . ثم ان « النفس الخاصة « بالكل » ، اى « الواحد الأبدى » ، تقوم فى دخيلة الانسان . وقد أكد امرسون هذا باعتبـاره وجهة نظره المسيطرة فى بحث التاريخ باستهلاله لمقالته الموسومة «التاريخ» بقوله : « ان هناك لعقلا واحدا مشتركا بين جميع الناس الافراد . فكل انسان مدخل لنفس الشىء والجميع جزء من نفس الشىء . ويتكون التاريخ من أعمال هذا « العقل » العام . « فالكل » يمثله كل جزء ، فتمثله ذرة وتمثله لحظة من الزمان . وليس فى المستطاع تعليل التاريخ بوساطة العالم الفيزيائى والنشاط البشرى الواعى ، دون غيرهما . « فأنا ملزم فى كل لحظة ان اعترف بوجود اصل اعلى للاحداث يسمو على الارادة التى ادعوها ارادتى الخاصة » . «ونسيج الاحداث» ، هو «الرداء الفضفاض» ، الذى « تتدثر به » الروح العامة . وهى روح موجودة فى كل الأشخاص فى كل حقبة من التاريخ . فان ما يسمونـ الطبيعة الفيزيائية ليس « مادة » متميزة ، ولكنها جزء او وجه للكل الروحى . وبعد ان تلقت الطبيعة « دفعة بدائية » الى الامام مضت من مرحلة الى اخرى كما انها تدفع كل مخلوق الى الامام قسرا . « فالمحب ينشد فى الزواج سعادته الخاصـة وكماله بغير هدف متوقع . « والطبيعة » تخبىء فى سعادته غايتها .. وهى استدامة الجنس » . على أن الطبيعة تبدو كمن يسخر منا ، وذلك بأنها لا تقتادنا البتة الى مرضاتنا التامة . وتساءل قائلا : « انحن من سمك

النقط الذى تدغدغه « الطبيعة » ومن الحمقى الذين تسخر منهم » ؟ ثم اجاب قائلا : « ان نظرة واحدة الى وجه السماء والارض تهدى من هائجه كل مشاكسة ، وتسكن من جأشنا حتى نبلغ اقتناعات اكثر حكمة . . . وتقتادنا من كل جانب طوال ايام حياتنا أياد روحية ، كما أن هدفا مترعا بالاحسان يرقد فى انتظارنا » . ويعد الاستمتاع بما فى «الطبيعة» من تنوع لا نهاية له جزءا من اهمية التاريخ ، ويجيء الوقت الذى يضطر فيه العقل البشرى الى حب « الطبيعة » باعتبارها « داره وموطنه » . وهكذا ينبغى ان يكتب التاريخويقرأ فىضوء هاتين الحقيقتين : « ان العقل هو «واحد» ، وان « الطبيعة » قرينه المتبادل » .

ورغم اصرار امرسون على « الروح » العام الواحد ، فانه اكد الفردية الانسانية . وكان تأكيده ذاك نقطة جوهرية فى رأيه فى التاريخ . ولم يداخله الا القليل من العطف على اشكال الفكر التى تؤمن بوجهة النظر الاجتماعية وحدها فقط فى التاريخ ، او تغلبها على ما عداها ، شأن فكرة التقدم الاجتماعى التى ظهرت مؤخرا فى المذهب الوضعى لاوجستكونت. « فالمجتمع فى نظره لا يتقدم ابدا . وذلك لانه ينحسر فى جانب بنفس السرعة التى يمتد بها فى الجانب الآخر . . . وهو يكتسب فنونا جديدة ويفقد غرائز قديمة . . . وليس هناك الان رجال اعظم مما كان فى اى وقت مضى . . . وما يعد الجنس تقدميا بصورة مرتبطة بالزمان » . والاختبار الحق للحضارة هو فى نوع الرجال بصفة عامة الذين يتم انتاجهم وكل فرد يعتبر تجسيدا جديدا « للعقل » العام . فكل فذ فى بابه . وكأنما « الاله » قد البس كل نفس يرسلها الى « الطبيعة » فى انواع معينة من الفضائل والقوى لا يمكن نقلها الى غيرهم من الناس ، حتى اذا بعث تلك الروح لأداء لغة أخرى فى دائرة الكائنات ، كتب : « غير قابلة للنقل » و «صالحة لهذه الرحلة فقط » على هذه الاردية التى دثرتبها النفس. فكأن كلا منا اذن يعبر عن فكرة الهية . ومع انه ليس هناك «رجالمن العوام» ، فقد ظهر رجال بارزون عظماء او ممثلون لجيلهم اقتادوا البشرية الى مراقى « اللحظات العظيمة » فى التاريخ . « والبحث عن الرجل العظيم هو حلم الشباب ، كما انه اشد مشاغل البشرية جدية » . فعلى كر العصور ، ظلت البشرية تربط نفسها الى رجال قلائل « يخول لهم نوع ما تجسد فيهم من فكراتاو ضخامةقدرتهم على التلقى والاستيعاب — ان يتولوا مراكز القادة والمشرعين » . ومع أن التاريخ كله « يذوب نفسه بغاية السهولة فى تراجم قلة من العمالقة والافذاذ الجادين » ، فان الأفراد جميعا يسهمون بدورهم فيه .

واذن فليس من الجائز ان تلتمس اهمية التاريخ ابتداء ومقدما فى الزمان ، كأنما تمضىنحوهدفنهائى . اذ هىبالحرىقائمة فىخبرة «الآن» ، الابدية . ومن ثم فان تركيز التأكيد على حياة مستقبلة للفرد باعتبارها كذلك عمل يجانبه الصواب . « فالخلود الحق هو ممارسة خبرة حاضر غير محدود . وكل ما يتعلق بالفرد يعد مؤقتا وتوقعيا ، شأن الفرد نفسه ، اذ يصعد الى خارج حدوده الى وجود عام شامل » . والحقيقة النهائية

هى « تذويب الجميع فى » الاحد » الابدى البركة » . والدين هو المزج بين الروح الفردية والروح العامة الشاملة . وعالج امرسون « التحديد * » على اعتبار انه زبدة الشر . فقال : « أن الخطيئة الوحيدة هى التحديد » . ومع ذلك ، فانه وان عالج الشر — من وجهة نظره النظرية — على انه غيبة الصدق وانعدام الفضيلة ، الا انه اشار الى اشياء كثيرة تظهر كأنها شرور ايجابية . وبناء على هذه الصورة العـامة عن الشر ، قام امرسون بتثبيط الاتجاه الى بذل الكفاح والجهود الشاقة . قال : « لا حاجة الى الكفاح ... ولا الى لى الايدى وتقليب الاكف والصرير بالاسنان . « فان تأملا يسيرا الى مايجرى حولنا كل يوم يرينا ان شريعة اعلى من شريعة ارادتنا تتولى تنظيم الاحداث ، وان جهودها المؤلمة لا هى بالضرورية ولا هى بالمجدية نفعا ، واننا لسنا اقوياء الا فى حدود عملنا السهل اليسير التلقائى »

وليس من المدهش تنظيم الجمهرة الغفيرة من الناس فى الاعصر الحديثة فى سلك الصناعة والجيـوش القومية ، وازاء هذه العـلاقات الماليـة والاقتصادية الشاملة للعالم كله ، ان النواحى الاجتماعية من التاريخ قد تأكدت . ولكن عندما أصبحت تقدمات الثقافة تشكل الموضوع المركزى الذى سلط عليه الانتباه ، وجب على المؤرخين الاعتراف بأهمية الافراد . اما توماس كارليل [١٧٩٥ — ١٨٨١] ، فانه اعطانا اقوى ما يمكن ان يكون التعبير عن معنى التاريخ ، كما يبدو ويوجد فى اقوى صورة فيما ينجزه عظماء الرجال من جلائل الاعمال ، وذلك رغم انه توجد طرائق اخرى للنظر الى التاريخ فى أعماله . وقد قال كارليل فى اولى محاضراته « عن « الأبطال . عبادة الابطال واعمال البطولة فى التاريخ » On Heros Hero Worship & The Heroicin History » ، [١٨٤١] ، « وذلك ان التاريخ العام كما افهمه ، وهو تاريخ ما انجزه الانسان فى هذا العالم ، انما هو فى أساسه تاريخ عظماء الرجال الذين عملوا هنا . كانوا زعماء الناس ، هؤلاء العظماء ، فهم الاسوة والنموذج المحتذى ، كما أنهم ، بمعنى رحيب ، يعتبرون الخالقين لكل ما حاولت الكتلة العامة من الناس القيام به أو الوصول اليه ، فكل الأشياء التى نراها قائمة . منجزة فى هذا العالم . انما هى فى الواقع النتيجة المادية ، والتحقيق العملى والتجسيد الواقعى ، للافكار « التى دارت بخلد عظماء الرجال الذين أرسلوا الى هذا العالم . هذا وان جوهـر تاريخ العالم بأكمله يمكن اعتباره بحق أنه تاريخ هؤلاء الرجال » . « وما تاريخ العالم الا ترجمة حياة العظماء . [١]

---

* التحديد Limitation هو العجز او القصـور وعـدم القدرة [المترجـم]

[١] فى مقال ابكر من هذا من التاريخ [١٨٣٠] كتب كارليل : «التاريخ خلاصة» لما لا حصر له من التراجم ، ولكنه فى مناقضة لتركزه فيما بعد على الشخصيات البارزة ، لفت الانظار الى اهمية من تنساه الذاكرة ، من الذين يعدون على الجملة شخصيات اقل قدرا . « ايهما كان المبتكر الاكبر من اخيه ، ايهما كان الشخصية الاكثر اهمية فى تاريخ الانسان : هو من قاد الجيوش لاول مرة عبر جبال الالب واحرز النصر فى كاناى وترايتمينى ، او ذلك الفلاح الجلف المجهول الاسم الذى طرق لنفسه لاول مرة فأسا من الحديد ؟ »

واذا اعتبر كارليل الدين معتقدات الناس فيما يتعلق بهذا « العالم الخفى الأسرار » ، ومواقفهم منه ، وواجبهم ومصيرهم فيه ، فانه ذهب كذلك الى أن «روح تاريخ الانسان أو الامة» ، انما توجد فى هذه الاشياء . « فالعناصر غير المرئية والروحية فيما هى التى حددت الاشياء الظاهرية والواقعية » . وقد قامت فى التـــاريخ علاقة وثيقة بين الـــدين وعظماء الرجال. «ولم يعتلج فى صدر الانسان يوما وجدان انبل من هذا الشعور المنطوى على الاعجاب بشىء اسمى منه . فهو حتى هذه الساعة ، وفى جميع الساعات ، القوة التى تبعث الانتعاش والحيوية لحياة الانسان وانى لاجد الأديان تقوم على هذا ... » وعنده أن جوهر الدين فى التـــاريخ على مـا وصــــفه فى كتــــابه « ســـــارتور ريزارتوس Sartor Resartus » [١٨٣٣ — ١٨٣٤] هو العمل فى كل من الاعتقاد والممارسة بلفظة « نعم الأبدية » ، كنقيض للفظة « لا الابدية » . والاقتناع الحيوى انما هو ان : « أمواج ، «الزمن » الهادرة لم تبتلعك ، ولكنها حملتك عاليا الى ســـماء «الأبدية» اللازوردية . فأحبوا ، لا اللذة : أحبوا الله . فهذه هى « نعم » الابدية التى تذوب فيها جميع التناقضات ، والتى كل من يمشى فيها وينظر اليها فله أحسن الجزاء » . اما « لا » الابدية فتأخذ العالم على انه « آلة بخارية واحدة ضخمة » ، وتعد أنه « يدور ويدور بكل ما له من قلة اكتراث مميت لكى تمزقنى عضـــــوا من عضــــو » . وموجـــز القول ، حـــارب كارليل الفلسفات « الميكانيكية » والقائمة على « المكسب والخسارة » ، فلسفات العمليات المتسقة كما قاتل الحتمية الاقتصادية ، رافعا علـــم تفسير جديد للتاريخ يقوم على القيم الروحية التى ليست المسائل المتسقة هى ذات الاهمية المسيطرة فيما يتعلق بها ، وانما صاحب الاهمية المسيطرة حقا هو الاسهامات المميزة التى يبذلها العظماء من الرجـــال . والامر الجوهرى فى التاريخ هو الجهد الذى يبذل فى سبيل المثل العليا التى تتزيى بأشكال هى رموز متغيرة للابدى الطيبـــة والجمال والحـــكمة .

ومن المعلوم ان كارليل انتج كتبا كثيرة عناوينها ذات فحوى تاريخى واضح ، منها كتاب « الثورة الفرنسية » ، وكتاب « رسائل اوليفركرومويل وخطبه » ومنها « تاريخ فردريك ملك بروسيا ، المسمى فردريك الاكبر » . ومن المؤكد ان هناك أسسا قوية يستند اليها السؤال الذى اثاره المؤرخون المحترفون حول هذه الكتب ، وهل هى تنطوى على « التاريخ من الناحية العلمية » على النحو الذى يفهمونه منها . « فالثورة الفرنسية » ملحمة نثرية ، لا تشغل نفسها فى المقام الاول بسجيل الحقائق ، وانما هى تعبير عن طريقته الخاصة فى النظر الى التاريخ . والكتاب بمجموعه تصوير درامى للشخصيات القائدة ، وذلك وفقا لاقتناعه بأن التاريخ يعتبر قبل كل شىء سيرة عظماء الرجال وذوى القوة والسلطان منهم . ولكنه استطاع عن طريق ذلك كله اظهار ما يعود من نتائج لا مفر منها من سوء استخدام السلطة ومن عدم القدرة على اداء الواجب وتقبل المسئوليات . وقد وجد كارليل فى عمله عن كرومويل مجالا للتعبير عن طبيعته الخلقية

الخاصة والاقتناع بأهمية القوة الشخصية . فأما عن كتابه فردريك الاكبر، فربما أمكن القول بأنه لم يتيسر للمؤلف أن يوفق فعلا بين الشخصية الرومانتيكية التى انطلق كارليل فى البداية لوصفه على اساسها وبين التقاء القوة والحق . وكان الدافع الاكبر الذىحمل كارليل علىكتابة اعماله التاريخية ، ان يقدم امثلة قوية على اقتناعاته بوجود اتجاهات جوهرية نحو الحياة ، تمنى لو اعترف بها أولو الرأى فى زمانه ، كنقيض مباين للاقتصاد القائم على المذهب المادى وفكرات الحكم السياسى الديمقراطى القائم على عد رءوس « الغوغاء » . ويعلم المطلعون على أدبه ان كتاباته التاريخية تحتوى على حافز أو [موتيف] خلقى موجود على الدوام . وهنا يستطيع المرء ان يوافق ج . ج . روبرتسون فى حكمه بأن كارليل كان « اعظم قوة خلقية اظلتها سماء انجلترة فى زمانه » . « وقد ضحك ملء شدقيه استهزاء من مدعيات المذهب المادى العلمى لتقويض ايمان الانسان بالخفى غير المنظور » ، « وقد انهال بالقدح على علم الاقتصاد السياسى الذى اكثر الناس من المفاخرة به ، كما انه ناصر الروحى على المادى ، وطالب باحترام العدل والقانون الخلقى ، واصر على الحاجة القصوى الى تقديم التوقير ليس فحسب الى ماهو فوقنا ، بل وايضا لما هو على الارض، الى جوارنا وتحت ارجلنا ! » .

« ٣ »

وكما ان كارليل أكد اهمية الافراد فى التاريخ ، فان كثيرا من الفلاسفة المحترفين انتقدوا المذهب المثالى الالمانى ورموه بالنقص فى تصوره للشخصية البشرية . ففى المانيا نفسها ، أظهر هرمان لوتزه [١٨١٧ — ١٨٨١] قبوله للانفس الفردة كحقيقة واعتبرها جوهرية فى فلسفته . وقد اثر فى كثير من مفكرى الالمان والبريطانيين والامريكيين . ولسعة معرفته بعلوم العالم الفيزيائى ، اصر بأنه لكى يتهيأ فهم الحياة الانسانية لابد من الاعتراف القاطع بالشخصيات الواعية الفردية التى من أجلها يجب أن تكون مفاهيم المثل العليا،أى مفاهيم ماينبغى «أنيكونأساسالبحث «ماهو كائن » وقد ناقش فى كتابه « العالم الاصغر Microcosmos » [١٨٥٦ — ١٨٦٤] ، [يعنى بذلك الانسان] ، مختلف الاراء الدائرة حول التاريخ فى زمانه . وترتبط النظرية القائلة بأن التاريخ هو تربية الجنس البشرى بالفكرة المجازية التى تعد البشرية شخصا واحدا متصل الحياة يتلقى التعلم من جيل الى آخر . فان هذه الفكرة غير سليمة من الناحية الغيبية [المتافيزيقية] ، كما ان الاستمرار فى التاريخ لا يمكن مقارنته فى الواقع باستمرار حياة انسان واحد . ثم أن تصور هيجل للتاريخ الذى يجعل منه التطور العقلانى « للفكرة المطلقة » لا يمنح العوارض التاريخية الطارئة مكانا تستقر فيه ، كما لا يفسحمجالا لايةعلاقة مفهومة بينالأفكار المتطورة والكائنات التى تعمل من أجلها . «فكل من يشاهد فى التاريخ تطور « فكرة

ملزم ان يحدد من يفيده هذا التطور فى الفكرة ، وما الفائدة التى يحققها ذاك التطور » . فانه لم يستطع تصور أن « المطلق » يحتاج الى تطور التاريخ . على أن أصحاب الاراء الأخرى المعاصرة القائلة بأن التاريخ « قصيدة ألهية » ، وانه « حلم مؤلم عديم المعنى » ، كانوا يناقضون بعضهم بعضا . وكلا الجانبين مناقض لحقائق التاريخ التى تتضمن صنوف الخير والشر .

وكان لوتزه على بينة تامة من التحديات التى يتسم بها ما لعلنا نتعلمه عن التاريخ من مجرى التاريخ نفسه . فالتاريخ لن يكشف لنا أصل البشرية ولا مصيرها . « اذ لايزال التاريخ يبدو لاعيننا مثلما بدا للعصور جميعا ، فى صورة درب يوصل بين بداية مجهولة ونهاية مجهولة ، كما ان الاراء العامة حول اتجاهه ، وهى الاراء التى نعتقد أنه يجب علينا ان نتبناها — لا يمكن أن تدلنا بالتفصيل على طريق تعريجاته وسببها » . ولا يمكن التاريخ المعروف عن طريق التجربة أن يكون أساسا لاستنتاج صحيح منطقيا يؤدى الى قوانين عامة لابد منها . والشىء الذى قد يحاول الفيلسوف فعله هو أن يصوغ ما يتضمنه التاريخ كما نعرفه ، وهو العمل الذى تولى لوتزه القيام به . فالتاريخ انما هو خبرات الافراد فى ارتباطهم بالعالم الفيزيائى وببعضهم بعضا وبالله ايضا . وتكمن اهمية التاريخ فى هذه الخبرات وليس فى أى « مطلق » خارج عنها . وهى أمر لايمكن بحثه على أساس المذهب الفردى ولا الانسانى وحدهما . فأما ماأبداه ويبديه أهل جيل من الاجيال من استعداد للتضحية بأنفسهم من أجل رفاهية الاجيال القادمة ، يسودهم فى ذلك على الجملة روح شاملة تامة من عدم الحسد لهم — فهو شىء اعتبره لوتزه ظاهرة رائعة من ظواهر التاريخ . وهو يعد ذلك عاملا مساعدا على توكيد الاعتقاد فى وجود « شىء من وحدة التاريخ تتسامى فوق تلك الوحدة التى نشعر بها » . وتشتمل العلاقات المتبادلة بين الافراد على كل من عنصرى التعاون والتعارض . وما يتشكل التاريخ الحقيقى للافراد الا بسبب واحد هو أنهم يستمتعون بشىء من حرية الاختيار والعمل. فأما الظروف والاحوال التى يعملون فىظلها فشىء يعد لهم اعدادا . وهم قد يتصرفون فى داخل هذه الظروف تصرفا صحيحا أو خاطئا ، وقد يحققون خيرا أو شرا . فان التاريخ يظهر الاثنين جميعا . والعامل المسيطر الذى يرجع اليه الظروف فى الأغلب الاعم ، هو « الله » وينبغى أن تنعت العملية التاريخية الى حد ما بأنها عملية حكم الهى . ولا يمكن أن يوجد معنى التاريخ فى حركته « نحو الامام » وحدها ، ولكنه ينطوى أيضا على نظرة تشخص الى أعلى ، الى الله ، وكفاح فى سبيله . « وكلما زدنا تقديرا عاليا للعلاقة المباشرة بين كل روح فردة وبين العالم الخارق [فوق الطبيعى] ، نقصت بنفس النسبة قيمة تماسك التاريخ عند البشرية ، فلم يستطع التاريخ ، مهما سار أماما أو تقلب هنا وهناك ، بوساطة اية حركة من حركاته ، بلوغ هدف يقع خارج مسطحه الخاص ، ولذا يصح لنا أن نعفى أنفسنا مما تجده من كد حين تحاول أن نكشف

فى الحركة المجردة نحو الامام على هذا المسطح تقدما قدر للتاريخ الا ينجزه هناك ، بل فى حركة صاعدة عند كل نقطـــة مفردة فى مسيرته نحو الامام » . وانتهى به المطاف أخيرا الى الوصول « الى فكرة عن تاريخ للعالم نصل فيها الى الاشتراك مع الله فى خبرة مشتركة . وبينما يعد هذا شيئا مقدرا وفق أعم خطة « لله » ، فانه لايمكن أن يكون من حيث تفاصيله بأية حال النتيجة المجردة للمقدور الأصلى . فهو بنـــاء على هذا ليس مجرد « تطور » يتم وفق قانون العقل ويترتب عليه ، وانما هو التاريخ الواقعى » .

وظهر بفرنسا مبدأ الاعتماد الجوهرى للتاريخ علىالشخصيات الفردة وتمسك به شارل رينوفييه [١٨١٥ ــ ١٩٠٣] فىكتابه مقدمة للفلسفة التحليلية للتاريخ » Introdaetion a la Philosophie Analytique de l'histoire [١٨٦٤] ، واكرونى Uehronie [١٨٧٦] ، والمـــذهب الشـــخصى Le Personalisme [١٩٠٣] ، وأكد رينوفييه تلقائية الاشخاص المفردين فى التاريخ أى حريتهم الاساسية . وهو يرى أن الحضارة فى أدوارها المتعاقبة تعتمد على مايقرره الناس . « فحياة الجنس ــ شأن حيـــاة الفرد ــ ليست تمثيلا عابثا لاجدوى منه ، أى نوعا من التمثيل تقدمه العرائس Marionnettes ، التى تمسك قوة خارجية بخيوطها وتجذبها وتوجه الحركات ، وانما هى تنطوى على شىء جدى وفاجع مأساوى ــ فهى درامة الوعى والحرية ، التى لايصح لاى انسان أن يتكهن بنتيجتها، وهى نتيجة غير مقدرة مسبقا» ، «ولا تدخل حقائق التاريخ فى نسق أو فى نظام System وحيد يقوم منطقه الجوانى بدعمها وتقديرها مقدما. وليس ثم شك فى أن عواقب تلك الحقائق التاريخية تجىء تبعا لقوانين الحتمية الظواهرية Phenominal ولكنها تنشأ أصلا نتيجة لارادة الانسان الحرة . وتتبع اللحظات بعضها بعضا ، فهى ليست مرتبطة احـــداها بالأخرى ، ففى كل لحظة من تلكم اللحظـــات يمكن وجود ميـــول جديدة تعتمد على المبادأة الفردية » . وهى مبادأة ترتكز على نفسها وتشهد بها الشكوك ، التى هى ميول البشرية المتحركة اماما وخلفا .

تحدى رينوفييه الاعتقاد المنتشر بأن للحضارة تقدما لامفر منه . وأشار الى أن من المســـتحيل أن نشـــهد فى الحقائق البشرية قانون التقدم الذى يقال انه موجود فيها . فنحن لانعرف نقطة الابتـــداء ، ولا نحن قادرون أن نحدد علميا الغاية التى تمضى اليها البشرية. وتنطوى نظرية التقـــــدم الحتم على أن النظم [Institutions] أشد قوة من الافراد ، وأن الفرد بدلا من أن يكون عاملا ناشطا ودائم الوجود ، فانه مجرد نتاج . ثم يقرر أيضـــا أن شواهد التقدم بالغة التحديد من الناحية الجغرافية والتوقيتية بحيث لا تستطيع تبرير نظرية التقدم العام المتواصل . وفوق هذا ، فان سجل التاريخ لايخلو ايضا من فترات النكوص والانحلال . ويصل الى نتيجة هى أن نظرية التقدم الحتمى نظرية خطرة بقدر ماهى زائفة . فهى نظرية لا تستحسن ما يراه الناس خيرا ، ولكن تستصوب

مايتمشى وميل الزمان . وهى تسترشد بالنسبة للمستقبل ، بالتماس تبريرللماضى — وهىطريقة ، يقولعنها رينوفييه : أنها مدروسة ومحسوبة اكثر بقصد تعليمنا كيفية استرجاع الماضى أو مواصلته . وليس هناك قانون محدد للتقدم ، وانما يتوقف القانون الحق على الامكانية المتعادلة لكل منالتقدم أو النكوصبالنسبة للمجتمعات، وللافراد أيضا . « فالتقدم شىء لابد من أن يراد ويحقق ، على أن يكون ذلك على يد كل فرد من الافراد » . « ونحن علينا واجبات كأعضاء فى الجماعة البشرية وفى قطر من الأقطار ، والقانون الخلقى يتطلب منا أن نعمل على التقدم . وينبغى للتقدم أن يكون ممكنا ، أو على الاقل ينبغى لنا أن نعتقده ممكنا » . والتاريخ انما هو ثمرة الحرية الانسانية . وكما أن الشر يتوقف على ارادة الانسان ، فكذلك يمكنه بارادته التغلب عليه . وفى أغلب الاحيان يكون الشر راجعا الى قبول الرغبة المؤقتة بدلا من رفضها من أجل خير أعظم يجىء به المستقبل . وقد ركز رينوفييه أعظم ما استطاع من تأكيد على فكرة العدالة . اذ يتوقف التقدم توقفا جوهريا علىالحرية وتحقيق العدل .

واظهر رينوفييه معارضته الشديدة لجهتين : فعارض من ناحية أشكال المذهب المثالى لهيجل . وعارض من ناحية أخرى بعض المبادىء الاساسية فى المسيحية الاعتقادية **Dogmatic** التقليدية . « فانها ليست نظرية مظهرية وجوفاء عن اللامتناهى غير المحدود تلك التىتحتوى على الصدق المدخر لاستخدام الاجيال المستقبلة ، وانما هى مبدأ الانسجام أو العلاقات الكاملة التى انجزت فى نطاق ترتيب متناه محدود . وليس مايجتلب الخلاص على الارض ، هو النعمة القادمة من السماوات العلى ، ولا هو هبة كائن أوحد ، ولا هو جدارة كائن أوحد ، وانما هو المجموعة أو السلسلة الذهبية من رجال أوتوا العقل الصحيح والقلب الكبير ، وكانوا من عصر الى عصر القادة بروحهم ، والفادين الحقيقيين لاخوانهم » . وقد سمى رينوفييه فلسفته باسم المذهب الشخصى . **Personalism** ، ويدل تعقيب صدر منه وهو على فراش الموت على الاتجاه الجوهرى لتلك الفلسفة من حياةالانسانية وتاريخها . وخلاصته « ان آخر كلمة للفلسفة ليست « أن تصبح » بل أن « تعمل » وأن تقوم حين تعمل بصنع نفسك ، ومايعتمد جزئيا علىعقلنا ، أىعلى استخدامنا المعقول لحريتنا ، أن نكون نحن الصانعين لانفسنا المكونين لها . وذلك هو المذهب الشخصى » .

ومع أن رودلف أويكن [١٨٤٨ — ١٩٢٦] كان من تلامذة لوتزه ، فانه تحول عما أبداه أستاذه من توكيد على الشخصية ، وانكفأ الى حد كبير الى مواقف فخته وهيجل ، ولكن مع استخدام مصطلحات مخالفة فى تعابيره . وتحتوى معظم كتابات اويكن علىتضمينات تتعلق بالتاريخ. وقد صاغ آراءه حول التاريخ فى بيان موجز أودعه مقالا جعل عنوانه **Die Philosophie der Geschichte** فى كتاب **Kultur der Gegenwart**

[الطبعة الثانية ١٩٢٤] . على أن له مجلدين آخرين صدرا بالانجليزية يكشفان عن معالجته للموضوع بتفصيل أوفى ، وهما : « المسيحية والمذهب المثالى الجديد » ، [١٩٠٨] وكتاب « أساس الحياة والمثل الاعلى للحياة » [١٩١١] . وله كتاب اشتد تداوله بين القراء هو Grosse Denker [الطبعة السابعة ١٩٠٧ ، وظهرت الترجمة الانجليزية بعنوان « مشكلة الحياة البشرية » ١٩١٠] وهو تاريخ لتطورات مشكلات الحياة الانسانية من عهد افلاطون الى زمانه هو ، وهو يصور تصوره الرئيسى للعمليات التاريخية بوصفها تعبيرات عن الحياة الروحية. وبدلا من الحديث عن كائن « مطلق أحد » وصف أويكن الحقيقة وصفا ديناميكيا باعتبارها « حياة روحية شاملة » ، وينبغي أن يلتمس معنى التاريخ البشرى فى خبرات الزمان باعتبارها متضمنة لقيم تتعالى على الزمن . « وينبغى لنا أن نقيم التاريخ ونؤسسه داخل « نظام » أبدى ، وأن نفهمه على أنه كشف لذلك « النظام » ؛ على مسطح حياتنا البشرية . » فليس التاريخ ثمينا عظيم القدر — بل الحق أنه ليس ممكنا بمعناه الانسانى المميز — الا بوصفه الوسط الذى يكشف فيه «الابدى» عن نفسه ، أى بوصفه الشىء الذى وجوده بأكمله ان هو الا كفاح فى سبيل « الابدى » . وتأكيده المتجه نحو المذهب النشاطى Activism له دلالة خاصة فيما يتعلق بالتاريخ . فان حقب التاريخ لاتنشأ على ما « للنمو العضوى من حتمية تامة » . فالذى يقدمه الماضى الينا لن يصبح ملكا حقيقيا لاى حاضر الا بعملية استيلاء ناشطة فعالة تتم فى ذلك الحاضر . وتحدث فى التاريخ عملية لاتنقطع من اعادة الخلق والخلق الجديد . فالحاضر ينبغى له « أن يشكل حياته الخاصة » — مهما يكن ما يستعمله فى أثناء ذلك من ميراثه من الماضى . ومما يذكرنا بجدليات هيجل أن أويكن نظر الى التاريخ على أنه يعطينا امكانية القيام بتوليفات لاتبرح تتسع دوما ، اذ تلتقم ملء جوفها ومع ذلك تسمو فوق النظريات والطرائق الجزئية للحياة . فالشىء الايجابى فى المذهب الطبيعى يمكن بل ينبغى أن يميز داخل الكل الارحب « للحياة الروحية » . فمجرى التاريخ عبارة عن تسام « للطبيعة » لا انكار لها . والاشتراكية العصرية والمذهب الفردى الجمالى انما هما نظريات واتجاهات جزئية ، لأصولها الجوهرية صحة وفاعلية في التاريخ . وقد تساءل قائلا : « ما الكل الذى يتجه اليه مجرى حركة التاريخ » ؟ وأجاب عن ذلك بقوله : « كلما زدنا تأملا فى المسألة زادت قوة شعورنا أن مايقدم الينا فى هذا الامر يعد اتجاها وليس نتيجة » . ورغم ذلك ، فان أهمية التاريخ الرئيسية لاتقوم فى حركته نحو الأمام فى الزمان . اذ ينطوى التاريخ على صراع مع الزمن . فكلما بذل الفرد من الجهود فى سبيل الغايات الروحية ، زاد شعوره بأنه دفع فى حياة روحية عامة تعلو على الزمن يجد فيها وبوساطتها السلام والرضا . فالناس يرفعون فوق تيار الزمان حتى يصلوا الى المشاركة « مع الأبدى فى صميم الزمن » .

كان بنيدتوكروتشــه [١٨٦٦ ــ ١٩٥٢] المــع من تولى بسط فكرة أصحاب المذهب المثالي عن التاريخ فى القرن العشرين . وقــد عالج التاريخ بصورة محددة ، اذ أفرد له قسما فى كتاب له في « المنطق » ، كما عالجه فى كتابه « التاريخ » : « من الناحيتين النظرية والعمليــة » [١٩٤١] ، وكتاب « المادية التاريخيــة واقتصاديات كارل ماركس » [١٩١٤] : كما عالجه بصورة عارضة فى « سلوك الحيــاة » [غير مؤرخ] . وهو يعبر عن مذهبه المثالى بوضوح فى اشارته الى «الفكر» « بقدر ماهو فى حد ذاته الحياة نفسها [أى الحياة التى هى الفكر ، فهى بذلك حياة الحياة] وبقدر ماهى حقيقة [أعنى الحقيقة التى هى الفكر ، ومن ثم حقيقة الحقيقة] » . وقد رفض فىوقت مبكر من حياته « فلسفة التاريخ » ، على مايشرحونها عادة . وقال انها بحث عنتفسير متسام ، أى عما فى التاريخ من خطط ومقاصد غائية . والطابع الميثولوجى فى فلسفات التــاريخ واضح فى حد ذاته . فانهن جميعا يردن كشف واظهار خطة العالم ، أى تصميم العالم من ميلاده الى مماته ، أو من دخوله فى الزمان الى دخوله الى الابدية . وفلسفة التــاريخ التى تم تصورها على هذا النحو تد « ماتت » « مع جميع التصورات والاشكال التى تمثلها الناس عن المتسامى » . هذا الى أنه رفض بنفس الصورة القاطعة جميعتفاسير التاريخ القائمةعلى « السلاسل العلية [السببية] للحتمية ، [Deteisminism] . اذ هويرىأن كلا منمذهبالجبر فىالتاريخ وفلسفة التاريخ« يتركمن خلفه [حقيقة التاريخ] » . وكانالتصور التأليهى عن التــــاريخ شــكلا من اشكال مذهب التسامى Transcendentalism الذى عارضه . « فالاله المتسامى ، أجنبى بالنسبة للتاريخ البشرى . ذلك التاريخ الذى ماكان ليوجد لو وجــد ذلك الاله فعــلا . وذلك لان التاريخ هو ديونيسوس نفسه المستبقى الخاص به ، كما انه مســيح نفســه المعذب ، والفادى المكفر عن الخطايا » . واعترض علىأن أشكال « التاريخ العام » كانت تلجأ الى الاســاطير اللاهوتيــة أو الطبيعيــة Naturalistic متخـــذة منهــــا أصــولالهــا ، وتلجــــأ الى تنزيلات الوحى والنبوءات أو أهداف الاشتراكية الطبيعية متخذة منها غايات . ورفض كل معالجة للتاريخ تحاول ترسمه من مبتداه الى منتهاه » .

وقد وصــف أهل الراى فلسفة كروتشه بأنها « فلسفة الروح » ، وبأنها مذهب التخريخ التاريخى Historieism والحقيقــة حيــاة الروح ، وهذا هو التاريخ فعليا واقعيا . فجميع المحاولات التى بذلت لتفسير التاريخ على أنه « مادة » ، أو اله أو فكرة ، أو ارادة ، غير مجدية ، وذلك لانها تريد « الخروج » عن نطاق التاريخ وهو محال . على أن كروتشه استخدم مصطلح « الروح » بنفس الغموض الذى استخدمت به تلك المصطلحات الأخرى تماما . فهى فى أغلب الاحيان مستخدمة عنده فى صورة المفرد ، كما انها [أعنى الروح] كما دفع روجيرو ،

تشير الى ان التاريخ عند كروتشه هو « الاله المستتر غير المرئى الذى يتجلى فى العالم المرئى » . ويتجلى نفس الشىء متضمنا فى معالجته لمفاهيم الزمان والفضاء والطبيعة . وكل هذه « تجريدات » ، تنفع لخدمة منشطة عملية ، ولكنها لاتعد مضبوطة حين تستخدم عن الحقيقة باعتبارها «الروح» . وتحدث عن « ماوراء الزمان » وعن « الابدى » . والطبيعة عنده ليست حقيقة فيزيائية تقف قبالة العقول . وهو يصفها أحيانا بأنها « اللحظة السلبية » (مهما يكن معنى ذلك) ، أى أن « اللاكينونة » التى التحمت « بكينونة الروح » ، تشكل « صيرورة » المنشطة الروحية . كما انه أعطانا فى أوقات أخرى انطباعا بأن « الطبيعة » مكون ايجابى « للروح » ، أى تعبيرات عن ارادته . وتصورات « العلوم الطبيعية » هى تشويهات تحدث من أجل مقاصد عملية . ولذا فان فكرة الاتساق فى « الطبيعة » ليست صحيحة صحة دقيقة . ومن الخطأ التحدث عن « الحقائق الخارجية الفجة » [بأنها حقائق الطبيعة] وذلك لان مايطلق عليه ذلك الاسم بهتانا ، انما هو من « أعمال الروح » ، هو شىء شعورى فى الروح التى تفكر فى تلك الحقائق » . وانتقد مفهومى الاسباب الفعالة والنهائية ، ومع ذلك ، فانه قال بأن « الروح » « تثبت » الحقائق الفجة « بهذه الطريقة لان من المفيد لها أن تثبت تلك الحقائق » . من هنا يستبان أن الروح تبدو غير مرئية ومتسامية ، تماما مثل «المطلق» عند هيجل ومثل « الاله » عند أصحاب المذهب التأليهى [Theism] . وواضح أن مصطلحى « تثبت » ــ و « يعمل » يوحيان بالسببية الفعالة ، مثلما تدل عبارة « من المفيد لها » ضمنا على القصد ، أى « السبب النهائى » . .

وقد عرف كروتشه مذهبه فى التخريج التاريخى بأنه « التوكيد بأن الحياة والحقيقة هما التاريخ والتاريخ وحده » . والتاريخ بوصفه حياة الروح له « أهدافه » فى داخل نفسه ، فليس له هدف أو غاية متسامية تتجه اليه حركته . ومع أن كروتشه اعترف اعترافا قاطعا بميزة التاريخ باعتباره واقعيا وبالتاريخ سجلا ، فان فى الامكان اتهامه بكثرة الخلط بينهما ، وذلك من ناحية بسبب منطقه ونظرته المبهمة الى الزمن وفكرته النهائية عن الروح باعتبارها خارجة عن الزمان . وربما أمكن ايضاح ذلك بعبارته ، اذ قال : «انه عندما يرفع التاريخ الى حد المعرفة بالحاضر الابدى » ، فانه يكشف عن نفسه بأنه والفلسفة شىء واحد ، وهو أمر فى حد ذاته ليس البتة شيئا سوى فكرة الحاضر الابدى » . وبهذا التطابق [أو التقمص] بين التاريخ والفلسفة لايمكن أن تكون هناك « فلسفة للتاريخ » كشىء غير التاريخ . وقال كروتشه : « ان هيجل انما هدف الى تذويب التاريخ حتى يصبح فلسفة ، فأما هو نفسه فانه عادل بين الفلسفة والتاريخ : والتاريخ منشطة تعرفية وعملية ، وهو ينطوى على المعرفة والحدس [كما فى الحقيقى والجميل] والتصورى والارادى [شأنه فى الاقتصادى والاخلاقى] . والحقيقة كتاريخ تتسم بالطابع الديناميكى ، مع عمليات خلق جديدة دائما . ويتم الوصول الى

معنى التاريخ فى كل لحظة ، كما أنه فى الحين نفسه لايتم الوصـــول اليه ، وذلك لان كل وصول عبارة عن تكوين لمأمول جديد متوقع ، نستمد منه عند كل لحظة المسرة بالامتلاك ، كما ينشأ من هذا عدم المسرة الذى يدفعنا الى التماس شيء جديد نمتلكه » . وعلى الرغم مما وجهه كروتشه الى هيجل من النقد ، فان فلسفته أقرب كثيرا الى مذهب هيجل مما سلم هو به . كما أن هيجل وصف التاريخ بأنه التقـدم نحو « الحرية العقلانيـــة » ؛ فان كروتشه قال : « ان الحرية هى الخـــالق الابدى للتاريخ ، كما أنها فى ذاتها موضوع كل تاريخ ، وهى بهذا الوجه تعتبر المبدأ المفسر لمجرى التاريخ ؛ كما أنها من الناحية الاخرى الفكرة الخلقية للبشرية » . على أن الحرية فى التاريخ ليست شرطا سلبيا للاحراز ، فان الروح لايكون حرا الا فى حالة ابرازه الناشط لنفسه . « فان احتاج أى انسان الى اقناعه بأن الحرية لا يمكن أن تعيش بطريقة مختلفة عن الطريقة التى عاشت بها وستعيش بها دائما فى التاريخ ، وهى حيـــاة المخاطر والقتال ، فليتأمل لحظة عالما للحرية يخلو من العقبات ، ويتجرد من كل صنوف التهديد ومن الظلم من أى نوع كان — فانه سيشيح من فوره بوجهه عن هذه الصورة ، وقد انعقد لسانه رعبا ، اذ يراها شيئا أفظع من الموت ، سأما لا نهاية له » .

وقد استفز لابريولا بكتابه كروتشه الى حد غير قليل ، فهب يكتب عددا من المقالات حول الماركسية . فذهب فيها الى انها مذهب بينبغى الا يعتبر «فلسفة التـــاريخ » وأن وصفها بأنهـــا من « المذهب المـــادى » وصف منكود . وفى الامكان انتزاع ونبذ أى ميتافيزيقا يظن وجودها فيها . وانما هى بعبارة اصح « منهج » يرمى الى انتاج تفسير للتاريخ . على ان كتاب رأس المال Das Kapital بعـد تجريديا حتى من ناحيـة المنهـج ، « فـان الفئات التى يذكرها ماركس لن يستطاع الالتقاء بها فى اى مكان من العالم بوصفها موجودات حقيقية وحية » ، « فمباحث ماركس ليست مباحث تاريخية ، بل فرضية وتجريدية » . والواقع أن الماركسية ليست منهجا من مناهج الفكر التاريخى ، ولكنها « قانون من التفسير التاريخى » ، يحبذ توجيه الالتفات الى الاساس الاقتصادى للمجتمع . وهى ليست مبدأ أخلاقيا . وتحدى كروتشه الفكرات القائلة بأن القيمة تقدر على أساس العمل ، وان التاريخ فى جوهره فلك لحرب الطبقات . ومع جهده المحمود فى ان يجد الصفة المميزة للماركسية فى كونها تعبيرا عن التاريخ الاقتصادى ، فانه اخطأ اذ لم يعترف باتجاهها الموغل فى المذهب المادى وبالمطالب الخلقيـــة التى تطالب بها .

وقد مضى كروتشه على سنة العدد الغفير من أصحاب المذهب المثالى حين اعتبر الشر سلبيا من الناحية الجـــوهرية . فالشيء المســـمى فى التاريخ باسم : «غير المعقول» ، «ان هو الا مجرد الظل الذى يعكسه العقلانى ، فهو النواحى السلبية لحقيقته » . « وهى شيء يتضح دائما انه

ضرورة فى ترتيب معين » . على ان محاولته تبرير هذا الرأى بمناقشته مثالا خاصا فى كتابه « التاريخ ، قصة الحرية » يغشاها الارتباك . وأنكى من ذلك أنه وصف الآلام بل حتى المصائب الطبيعية بأنها سلبية . « فمدار التاريخ هو الايجابى وليس السلبى : مداره ما يعلمه الانســـــان وليس ما يقاسيه . فمن المحقق ان السلبى مرتبط بالآخر ، ولكنه لهذا السبب نفسه بالضبط لا يدخل فى الصورة الا عن طريق هذه العلاقة وبسبب هذه الوظيفة ... » ، « فكل من كوارث الطبيعة التى تقع على رأس البشرية كالزلازل وثوران البراكين والفيضانات والاوبئة وكوارث ينزلها الانسان بأخيه الانسان ، كالغزوات والمذابح والسرقات والسلبوالنهب والاساءات والخيانات والقساوات التى تجرح روح الانسان — كل هذه ربما ملأت ذاكرة البشرية بالاحزان والرعبوالاسىوالغضب ، ولكنها جميعا لا تستحق اهتمام المؤرخ ... اللهم الا فى كونها مصدرا لدوافع ومواد تؤدى الى العمل والنشاط الانسانىالواسعالنطاق ، وهىالشىء الوحيد الذى يهتم به المؤرخ » . « فالشر والخطأ ليسا من أشكال الحقيقة » . « فهما لايزيدان ولا ينقصان عن الانتقال من شكل من أشكال الحقيقة الى آخر ، ومن شكل من أشكال الروح الى آخر . » ، « ونحن ننــكر حقيقــة الشر بجعلــه ضمنيا فى الخير — فهــو اذن ناحيــة منــه ، وهو مكون من مكونات الخير أبدى كالخير نفسه » . والتقــدم ينبغى أن يفهم لا على انه عبــور من الشر الى الخيــر ، ولكن على انه من الخيـــــر الى الاحســن ، « الذى يكون فيه الشر هو الخير نفسه منظورا اليه على ضوء الاحسن » ، وقد شكا من أن هيجل بعد ان ذهب الى ان الحقيقى هو العقلانى وأن العقلانى هو الحقيقى ، « عاد ادراجه من جديد فبدأ باعادة تمييز العقلانى والضرورى حتما من الحقيقى الذى هو خبيث وعارض » .واعترف كروتشه فى « ترجمته الذاتية » : « من عادتى أن أرى فى أى شىء يحدث انه عقلانى » . وانتقل من وجهة نظره هذه دافعا بأن « ليس هناك — لا بمعنى مطلق ولا فى التاريخ ، شىء اسمه الاضمحلال الذى ليس فى الوقت نفسه تكوينا ولا اعدادا ، لحياة جديدة ، فهو لذلكتقدم » . « فالتقدم الدائم لايمكن ان يوقف بأية حال » .

ولو انعمنا النظر مليا ، تجلت لنا الوان الغموض التى يحتويها عرض كروتشه للمسألة . فانه كتب يقول : « ان تاريخنا هو تاريخ « نفسنا » » ، وتاريخ « النفس الانسانية » هو تاريخ « العالم » . فهل تدور المسألة حول « الاحد المطلق » أو أن مدارها هو أرواح كثيرة ؟ فان كان تاريخ النفس البشرية هو تاريخ « العالم » ، فانه يبدو ان مصطلح « النفس البشرية » ليس الا اسما آخر « للروح » متصورة فى صورة « الكل » ، أى بوصفه محتويا « للعالم » او متطابقا معه . وكثيرا ما كتب كأنما التاريخ مداره تعددية من افراد ، وكأنما هو يرفض « احدا » مسيطرا علىكلشىء وشاملا لكل شىء بوصفه لا يزيد عن فكرة ذات طابع متسام . على أنه منالناحية

الأخرى وصف التاريخ بأنه « النمو الدائم لروحانية الروح » . وواضح ان التاريخ بهذا الشكل يكون شيئا لولبيا : « فالروح تتحرك فى دائرة » ، [كذا ؟] . « وهذه الدائرة هى الاتحاد الحق والتقمص الحق بين « الروح » وذاته ، وهى روح تتغذى على نفسها وتنمو خارج نفسها . « وهكذا الدين الذى « يزدهر » على الفلسفة ، فانه « هو الشعور الـذى يتكون فى الانسان منتوحده مع «الكل» ، اى مع الحقيقة الحقة والكاملة » . ولا شك ان غموض عرضه فيما يتعلق بالخلود واضح تماما فى قوله : « كل عمل نعمله ، ينفصل عنا فى اللحظة التى يحقق فيها ، ويعيش بعد انفصاله حياة خالدة خاصة به ، وبما أننا لسنا فى الحقيقة الا سلسلة الأعمـال التى نأتيها ، فاننا نحن ايضا من الخالدين ، وذلك لان العيش مرة واحدة هو نفسه العيش الى الابد » . وضمير المتكلم هنا وهو « نحن » ، [ومشتقاتها] يشير الى « كائنات » تعمل وكذلك مصطلح « الروح » بالمثل . ومع ذلك يقال . اننا لسنا الا « سلسلة من الاعمال » . فهليقصد بذلك أن الخلود هو « الروح » اذ تعيش الى الابد ؟ من الواضح ان اهمية التاريخ عند كروتشه تكمن فى التاريخ نفسه • وبينما طبيعة تلك الأهمية لا يشار اليها الابابهام ،ولا يجرى تأملها بتفصيل ابدا ،فانه يدلى فى بعض الاحيانبأقوال يمكن ان تتهم بالتجريد [وهى تهمة وجهها لاقوال عدد غفير من الناس] . وبذا ، فان الاهمية ان كانت تتعلق بالقيم ، فان ما يلى يكون لا شك تجريدى الطابع » : « النشاط هو القيمة . وبالنسبة لنا ليس هناك شىء ذو قيمة الا ما هو جهد يبذله الخيال ، او الفكر ، او الارادة ، او نشاطنا فى أى شكل من أشكاله » . « ويمكن ان يقال : انه ليس فى العالم شىء يعد قيما ثمينا الا قيمة النشاط البشرى » .

من أجل ذلك كله فان من سيجيئون بعدنا من المؤرخين ربما وجدوا ان اعظم اهميةلكروتشه تنحصر فىمناشطه السياسية، وفى ابحاثه فىالنقد الأدبى. ولو تأملنا عمله المتعلق بالتاريخ، لوجدنا انابحاثه فى فنالتاريخ وما تزخربه اشكاله العديدة المألوفة من قلة كفاية وانحياز لجانب واحد اعظم قدرا واثمن كثيرا من معالجته للتاريخ . وربما كانت اهميته بالنسبة للفلسفة قائمة قبل كل شىء ، فى كشفه عما تفضى اليه مثالية من النوع الذى عرضه : وهو اسهام ادى الى التشكيك فى المذهب المثالى ! فانه كتب ذات يوم فى مقال موجز : « ان العقلية السديدة العادية انما هى نمو تاريخى ، فهى ضرب من تقطير يستخلص به تفكير العصور » . ذلك أن فلسفة كروتشه لا يمكن ان توصف بهذا الوصف . فلو راعينا طريقتـه الاستطرادية فيها فى معالجتها وما فيها من قلة التحليل الناقد المستبحر ، لامكن كاتب هذه السطور أن يقول فى كلمات كروتشه نفسه : « انى لامقت الفيلسوف غير الكفء » .

الفصـــــل الثـــــامن

معالجات الطبيعيين * للتاريخ فى القرن التـــــاسع عشر وما بعده

« ١ »

كان للحركات المثالية التى درسناها فى الفصل السابق اساس مشترك هو قبولها للطبيعة الروحية للحقيقة او الواقع . ولكن ظهرت على النقيض منها فى اثناء القرن التاسع عشر ومنذ بدأ، معالجات للتاريخ قام بها مفكرون انكروا ذلك التصور ضمنا او صراحة أو تجاهلوه متخذين موقف « اللا أدرية » الفيزيائية . وبالاضافة الى اتفاقهم السلبى فى هذا الصدد ، كانوا فى معظم امرهم ميالين الى تركيز التأكيد على حقائق الطبيعة ، والى استخدام طرائق تجريبية تماثل ما يستخدم فى « العلوم الطبيعية » من طرائق . ورغبة فى التيسير ربما امكن وصف هؤلاء المفكرين بأنهم الطبيعيون اصحاب « المذهب الطبيعى » ، مع فهم ذلك المصطلح فهما رحبـــا وغير محدود . وهم قوم دفع بهم الى مكانهم ـــ من ناحية جزئية ـــ عدم رضاهم عن « المذهب المثالى » ، الذى تمسك به بعضهم فى أيامهم الاولى . ولكنهم كانوا اشد اعتمادا على نواح فى الحياة المعاصرة التى عالجوا مسائلها بطريقة واقعية . ويتجلى ذلك بالنسبة للماركسية ، التى كانت بمساعدة التنظيم الفعلى للمجتمعات الشيوعية تعد من حيث تجليها العملى ، اشد المعالجات الطبعانية للتــاريخ قوة تأثير . وقد كان « للمذهب الوضـــعى الطبيعى » ، الذى وضعه اوجست كونت اثره على مواقف بعض المحترفين من المؤرخين ، كما كان له اثره بطريقة ما أو بأخرى على كثيرين من افراد الجمهور العام رغم انه لم يؤد الى ظهور اى تنظيم سياسى ذى نوع محدد .

---

* يقصد المؤلف « بالطبيعيين » او « الطبعانيين » من يعتنقون المذهب الطبيعى او «الطبيعية » او « الطبعانية » Naturalism (المترجـم)

ولكن وجد الكثيرون ممن نظروا النظرة الطبيعية، ولم يكونوا من اتباع ماركس ولا كونت . ورغم أنهم ظهروا بمظهر الاختلاف فى الرأى حول تصـــور التاريخ ، فانهم كانوا جميعا على اقتناع تام بأنهم ملازمون لحقائق التاريخ دون أن يداخل افكارهم اى تشويه بسبب فكرات مثالية تصوروها مسبقا. وهنا يمكن توجيه سؤال هو : هل وجهوا التفاتهم الى جميع الحقائق ، وهل هم تجاهلوا قصدا او عن غير قصد تلك الحقائق التى يسميها الناس عادة باسم « الروحية » ؟ ويحسبنا ان ندرس هنا عددا قليلا من مفكرى هذا النوع على سبيل المثال الموضح لغرضنا ولما لهم من وزن خاص . ماركس وباكونن وكروبوتكين، وباكل ونيتشه ونرداو وريد ومتشـــينكوف وشبنجلر وولز .

وفى معارضة قاطعة لمفهوم هيجل عن الحقيقة على انها « روح مطلقة » أسس كارل ماركس [١٨١٨ — ١٨٦٦] وفردريك انجلز [١٨٢٠ — ١٨٩٥] مذهبهما على الواقع الموجود فى عالم الناس والاشـــياء . ومع أنهما اعترفا بوجود العقول البشرية ، ورفضا الفكرة العادية العامة للمذهب المادى ، فانهما مع ذلك وصفا نظريتهما بأنها « التصور المادى للتاريخ » . وخلاصة النظرية هى كالتالى بالفاظ ماركس نفسه : « ان طرائق انتاج حاجات الحياة المادية تكيف المجرى الاجتماعى والسياسى والروحى للحياة بصفة عامة » .وقد كتب انجلز: « ان الحد* الاول فى قضية التاريخ البشرى بأجمعه هو وجود الافراد من البشر الاحياء » ، على أن طبيعتهم « تتوقف على الظروف المادية التى تحدد انتاجهم » — فتحدد ما ينتجونه وكيف ينتجون . ويحدد الانتاج اشكال الاختلاط بين الافراد . « وهناك شرط جوهرى لكل تاريخ هو الانتاج لاشباع الحاجات الفيزيائية ، كما أن الضرورة الاولى فى كل نظرية للتاريخ تقضى بمراعاة جميع ما فى هذه الحقيقة من مضامين وأهمية » . فجميع الدوافع السيكولوجية تدعمها من البـــاطن الأحوال المادية . « فالناس يصنعون تاريخهم الخاص مهما تكون نتيجته ، وذلك من حيث ان كل فرد يجرى وراء غايته المرغوبة شعوريا ، والذى يشكل التاريخ ، هو بالضبط الحصيلة المتحصلة من هذه الارادات الكثيرة التى تعمل فى اتجاهات مختلفة ، ومن تأثيراتها كثيرة الجوانب على العالم الخارجى » . وسواء أتحققت رغبـــات الانسان الشعورية ام لم تتحقق ، فان التـــاريخ « تتحكم فيه دائما قوانين داخلية مستترة » . وهذه القوانين شىء اقتصادى فى نهاية الأمر ، اذ تنطوى على مبدأ الحتميـــة التاريخية ، « وينحصر المفتاح اللازم لفهم تاريخ الجماعة البشرية بأكمله فى التطور التاريخى للعمل » . فالعمليات التاريخية شىء لا مفر منه . وتطورها من حيث الشكل مشابه لذلك التطور الذى قام هيجل بوصفه : فهو حركة جدلية جاءت بسبب المعارضة للقضية التركيبية [التوليفية] . وقد قال انجلز أن ماركس جرد « المنهج الجدلى » من زخارفه «المثالية» . ولو نظرنا الى التاريخ لوجدنا ان المعارضة الاساسية كانت ولا تزال محصـــــورة فى

---

* الحد : هو فى المنطق احدى المقدمتين الكبرى او الصغرى فى القضية المنطقية [المترجم]

الكفاحات الطبقية . السياسية منها والاقتصادية . « فتاريخ كل ما يوجد حتى الان من مجتمعات انما هو تاريخ كفاحات طبقية».والتوليف النهائى بين «العمل» «ورأس المال» — يتم فى مجتمع خال من الطبقات لاتقوم به حاجة الى «الدولة» باعتبارها سلطة منظمة اى انها تامة التنظيم . فمتى تم بلوغ ذلك ، « انتهى ما قبل التـــاريخ وبدأ التاريخ » . والماركســية تعترف اعترافا كاملا بالزعماء والشخصيات البارزة ، الخيرة والشريرة ، بيد انها تفسر ظهورهم بأنه انما تحدده اسباب عامة فى الظروف الاجتماعية السائدة . ولم تعترف النظرية الماركسية ، مهما تكن الشـــاكلة الغيبية (الميتافيزيقية) التى يفهم عليها « مذهبهم المادى الجدلى » بأى اله ، لابوصفه خالقا فى التاريخ ولا بوصفه « عناية » . فالدين المنطوى على الايمان بهذه الاشياء يعد عندها خزعبلات . وهو فى التاريخ وسيلة تبنتها الاقلية لتستغل الأغلبية : وذلك بتحويل التفات الغالبية الى مافى الحياة الآخرة من سعادة وحسن جزاء . وقد استولت الاقلية على مقاليد السلطة الارضية واستمتعت بما احتوت الأرض من أفانين الترف التى بنتجها عمل الغالبية ومع أن أهمية التاريخ أرضية دنيوية بحتة ، فان اتباع الماركسية تلهمهم أفكار حول وجود هدف فى المستقبل، بل حتى تدعوهم ان يقدموا التضحيات فى سبيل دركه . « فالانسانية » هى الغاية التى ينبغى ان يعمل الناس من اجلها فى التاريخ ، مستمتعين من أجل أنفسهم فى اثناء المسيرة قدما بأى جزء قد يحصلون عليه من قيم المثل الاعلى . وافراد الاجيـــال السابقة يعتبرون الى حد كبير ادوات لبلوغ شىء لن يشاركوا فيه تماما . وربما جاز موافقة الماركسية على أن الجهود اللازمة لاشباع الحاجات المادية ، اى استبقاء الحياة الفيزيائية ، تعد عوامل رئيسية فى التاريخ الانسانى ، على أن كون جميع النواحى الأخرى مجرد منتجات ثانوية بحتة ، تحددها فى النهاية تلك الحاجات ، كما تحددها طرائق اشباعها انما هو شىء يمكن أن يقابل بالتحدى ، بل لقد جرى ذلك فعلا — على أساس حقائق التـــاريخ نفسه .

وهناك مفكر ظل الى حين متحالفا مع ماركس فى الجهود الهادفة الى اثارة ثورة اجتماعية بين الجماهير هو ميخائيل باكونين [١٨١٤ — ١٨٧٦] الروسى فى كتابه « الله والدولة » ، [الترجمة الانجليزية ١٨٩٥] ، على انه عاد فيما بعد وشعر أن موقفه مختلف عن موقف ماركس . وكانت الناحية المركزية لفكره وحياته تلك العاطفة المشبوبة والمثل الاعلى للحرية. اذ تراه يكتب : بيد أن ماركس اعوزته «غريزة الحرية» ، وكان من « أخمص تدميه الى قمة رأسه ممن يؤمنون بالاستبداد » . وترامى الامر بباكونين فى النهاية الى معارضة نظرية ماركس القائلة بأن الناس فى التاريخ انما تدفعهم وتحددهم القوى الاقتصادية تحديدا لامفر منه .وقد جاء عليه اوان فى مقتبل حياته اجتذبته فيه « مثالية » فخته وهيجل ، وبلغ من شـــدة تأثره بتلك الآراء ان ترجم أحد كتب فخته الى الروسية . ثم ألم به رد فعل عنيف ، فشرع يعد فلسفات المذهب التأليهى والمثالية التى راجت فى زمانه، اسسا تقوم عليها السلطة الخارجة عن الفرد . وهى فلسفات يكون الله فيها

السيد والانسان فيها العبد . فكل من شاء عبادة الله ينبغى له ان يتخلى عن الحرية وعن كرامته كانسان . فالدين معناه سيطرة سلطة فى التاريخ تختصم والحرية الباطنية للانسان . وقد سلم بأن المزية الكبيرة للمسيحية هى اعلانها المساواة بين جميع الناس أمام الله ، غير انه عاد فدفع بأن اهمية تلك المساواة للتاريخ قد زالت عندما لقن الناس على انها « للحياة المقبلة ، وليست للحياة الحاضرة الحقيقيــة ! أى ليست على الأرض ». فمن أجل تقدم الحرية البشرية، وجب نبذ الاعتقاد فى «الله ». ولم ينج من تحديات باكونين ايضا سلطان الدولة كما يوجد فى التاريخ وكما يؤكده ، هيجل ، ولا القسر الذى يفرضه العامل الاقتصــادى ، كما تصوره تعاليم ماركس ، اذ رأى فيها أمورا لابد من مناجزتها . ولم يكن باكونين يرى كبير غناء فى حكومة تقوم على العلم ، على النحو المتضمن فى رأى أوجست كونت حول تطور المذهب الوضعى فى التاريخ . « فالعلم يعجز عن فهم فردية اى انسان عجزه ازاء فردية احد الارانب . وليس معنى ذلك انه [اى العلم] يجهل مبدأ الفردية : اذ الواقع انه يتصوره تصورا تاما باعتباره مبدأ ، ولكن ليس باعتباره حقيقة » . وبالاضافة الى اتخاذ الحرية الفردية هدفا جوهريا للتاريخ . يوجد هناك مجهود يتجه نحو الوحدة ، ولكن الوحدة لا يجوز تحقيقها على يد اية قوة متســلطة على الأفراد .« اذ الوحدة هى الغاية التى تتجه اليها الانسانية اتجاها لاسبيل الى مقاومته . ولكنها قاتلة ومدمرة للذكاء ولكرامة الافراد والشعوب ورفاهيتهم ، متى أقيمت بمعزل عن الحرية ، سواء أتم ذلك بالعنف أو تحت سلطان اية فكرة لاهوتية او غيبية او سياسية او حتى اقتصادية » . ومع وضع الفرق بين الاتجاهين نحو الدين عند كل من بوكانين وتولســتوى موضع الاعتبار الكافى ، فلا شك ان هناك تماثلا جوهريا بين هذا المذهب الفوضوى على مايراه باكونين وبينه عند تولستوى .

وثمة روسى آخر هو بيتر كروبوتكين [١٨٤٢ — ١٩٢١] راح يتحدى كل ما يحد الحرية البشرية فىكتابه «احاديث متمرد **Paroles d'un Révolté** [الطبعــة الثــانية ١٨٨٨] ، « وغزو الخبز **Conquest of Bread** » [١٩٠٦] . « فمن المهد الى اللحد » ، تخنقنا الدولة بينذراعيها . والتنظيم الاقتصادى الذ ىتطور فى الماضىوالذىيسيطر اليوم ، يجعل الحرية الحقة محالا من المحال . « وتاريخ زماننا هو تاريخ كفاح الحكام المستمتعيــن بالامتيازات ضد أمانى الشعوب فى المساواة » . فلابد اذن منإندلاعثورة تؤسس التنظيم الاجتماعى على مبادىء جديدة . وفى قديم الزمان ، كانت الملكية المطلقة تمضى والعبودية جنبــا الى جنب . ثم ظهرت المبــادىء البرلمانية ونظام الأجور ، فمضت يدا الى يد مع استغلال كتل الجماهير . فعلى « الشعب » ، متى استرد ملكيته للميراث المشترك ، ان ينشد تنظيما جديدا يجمعه فى جماعات حرة واتحادات للجماعات . ومتى تم اشباع جميع الحاجات المادية تحول الرجال الى الكفاح فى سبيل عدد كبير من القيم الأخرى . وهكذا « كلما زادت الجماعــة البشرية تحضرا ، زادت الفردية تطورا » .

وبينما مختلف انواع الصراع تثور وتهدر حول « المذهب المثالى المطلق » فى المانيا ، كان الفيلسوف الفرنسى اوجست كونت [١٧٩٥ — ١٨٥٧] ينمى ويطور نظرية علمية وانسانية بحتة حول التـاريخ . فادعى انه كشف « القانون العـام للتطور » المناسب لتأسيس « فلسـفة حقـة للتاريخ » . وقد ردد كونت صدى كوندورسيه حين ناصر فكرة التقدم فى التاريخ الانسانى ، لا بوصفها شيئا لا مفر منه ، ولكن بوصفها رغم ذلك حقيقة كما يشهد بذلك نمو عقل الانسان . فالتطور الاجتماعى انما هو استمرار للتطور البيولوجى العام . ويتجلى « قانون التطور » فى التاريخ على ثلاث مراحل للفكر والحياة : [أ] المرحلة اللاهوتية او الخيالية ، [ب] المرحلة الغيبية او التجريدية ، [جـ] المرحلة العلمية او الوضعية [Positive] . وكـل مرحلـة فى حـد ذاتهـا تتضمن التطـور ، فالأولى مثلا ، من الفتيشية الى التوحيد من خلال الشرك (تعدد الآلهة) . وتنحصر الأهمية الرئيسية للمرحلة الغيبية المتافيزيقية فى انها بوساطة النقد تمكنت من تقويض التخيلات اللاهوتية المبكرة، حتى ترامت فىالنهاية الى ازالتها تماما . وبفضل سيطرة الاتجاه العلمى التجريبى فى التاريخ ، لم يعد التاريخ منشغلا بالتخيلات اللاهوتية ولا التجريدات الغيبية ، بل منشغلا بالحقائق : اى بالناس فى بيئتهم الفيزيائية . وكتب كونت فى كتابه مبدأ التلقين فى الدين الوضعى « The Catechism of Pos. Rel. » [١٨٥٢] : « لا شك ان الانسانية تضع نفسها مكان الله، دون انتنسى أبدا خدماته الوقتية » . وبعد أن نبذ كونت فكرة الله بوصفها خيالية، عاد فرفضفكرة وجود حياة واقعيةشعورية مستقبلةللافراد. وقال: انالخلود « يتكون فقط منحياة لا شعورية، ولكنها دائمة فىقلوب الغيروعقولهم ». ووصف التاريخ بأنه يتقدم من احوال الحربالىاحوال الصناعة السلمية. فانتشار التفكير الجماعى العلمى والصناعة فى التاريخ الحديث يحمل البشرية اماما نحو السلام الشامل . فالهدف المركزى ، « المبدأ الرئيسى » للجهود البشرية هو « التحسن الخلقى » ، كما أن الخلق القويم ينبغى أن يفهم على أنه « العيشمنأجلالآخرين ». على أن شرح كونت بأكمله يبدو سطحيا بصورة مذهلة ، فهو عرض لما قد يبدو فى التاريخ منطبقا تماما على نظريته هو فى طبيعة العلم . وبعد ان سلم بأن انواع الاتجاه الثلاثة لا تزال موجودة بين البشر ، ابدى اعتقاده بأن ذلك انما يرجع الى أن وجهة النظر الوضعية لم يصل اليها الجميع تماما حتى الآن . وقد ذهب الى ان ما يحدث باطراد من نبذ «اللاهوتى» و « الغيبى » انما هوالمسار الواقعى للتاريخ. ولكن من الضرورى ان الاتجاهاتاللاهوتى منها والغيبى والعلمى ينفى احدها الآخر. بل الحق انالتاريخ ليظهرهن متماشيات معا شأن جميع نواحى الفكر والحياة الدائمة الاهمية . غير ان كونت حين وجه اهتمامه الى كشف وتقرير « القوانين الحقة للمعاشرة بين الناس »، لم يعالج الا ناحية واحدة فقط من التاريخ، كما انه حين اطرح الاحداث

الاستثنائية والتفاصيل الصغرى ، اهمل الشىء الكثير من مقومات الطابع الجوهرى للتاريخ .

ومع ان أ.كورنوه [١٨٠١ — ١٨٧٧] المعاصر الاصغر لكونت ، تجنب العنصر الغيبى، واتفق منطرق اخرىمع اتجاه « المذهب الوضعى»، فأنه فى رسالته حول « تسلسل الافكار الجوهرية فى العلوم والتـــاريخ » ، [١٨٦١] ، قـــدم تصويبات هـــامة لموقف كونت، وأصر كورنوه — على النقيض من معالجة كونت للقوانين الاجتماعية ، — على اهمية« الفرد » « والخاص » بالنسبة للبحث الفلسفى فى التاريخ . « فالفردية ، وهى الحقيقة المستقلة لكل ما يحيط بها من صفات مميزة على نحو فريد ، وهى التى ثبتت التفاتنا . وذلك لاننا لم نعد نعيش فى الظرف العادى للعلم الذى يقوم على الجملة ، وينبغى أن يقوم بعمل تجريد استقراء من الأفراد وانما نحن نجد انفسنا فى تاريخ حق اصيل ، فى مواجهة لجميع مافى المقدور من تفـــردات » . ففلسفة التـــــــــاريخ « تبحث فى داعى الاحداث لا فى اســــــبابها Causés » . ومع أن كـــورنوه اقـــر بأننـــا لا نملك الا أيسر قدر من المعرفة بتاريخ اجزاء صـــغيرة من البشرية ، فانه كتب : أن من الضرورى مشاهدة تطور التاريخ ككل ، والا نقتصر فقط على تأمل نقطة ابتدائه ، بل وايضا الدور النهائى والاحداث التى تجرى فى ثناياهفى أثناء الطريق » . وهو ينظر بعين الرضا الى اتجاه اولئك المؤرخين الذين يعدون واجبهم « ان يبرزوا تقدم البشرية من خلال تمايزات الاجنـــاس البشرية وثورات الدول والامبراطوريات » . وقد قابل بين هذا التقدم فى الحضارة وفى اللغة والادب وفى السياسة والاخلاق والعلوم والصناعة والفن والدين ، وبين الرأىالقائل بأنه « لا جديد تحتالشمس » ، وأن « الخبرات الانسانية تدور فىنفس الدائرة » . « وظواهر التاريخالتى تتكرر ، لا تتكرر الا مع تغيرات تشـــهد بوساطة الاهمية المســـتمرة للتغيرات بأن هناك علاوة على اسباب التكاثر والتكرار — سببا قوامه التقدم المستمر ». ومع ان هناك حركة متبادلة من التقدم والتأخر ، فان المستويات العليا المتعاقبة من الحضارة تكتسب القدرة على امتداد اطـــول فيـــه نواح من الاصرار الذى لا حد له . وقد لخص كورنوه تصوره الكلى للتـــاريخ على النحو التالى : « ان التاريخ على مايفهم عادة له نقطة ابتداء هى الحقائق البدائية التى ينتسب وصفها وتفســـيرها ، أن أمكن ذلك ، الى علم الســـلالات [الاثنولوجيا] . وهو يقود البشرية باطراد نحو حالة نهائية اتخذت فيها عناصر الحضارة الجديرة حقا بتلك التسمية نفوذا قويا مسيطرا فى كل ما يتعلق بتنظيم المجتمعات ، نفوذا يعلو على جميع العنـــاصر الأخرى للطبيعة البشرية . وبفضل ما تقوم به الخبرة والاستقراء العام من تدخل لا ينقطع ، فان جميع الخصائص المميزة البدائية تتجه نحو الاستئصال والزوال ، بل انه حتى نفوذ السوابق التاريخية ينزع الى الضعف اكثر فاكثر . وينزع المجتمع نحو تنظيم نفسه مثل خلية النحل ، وفق ظروف شبه هندسية ، اى الظروف الرئيسية التى تشهد بها الخبرة وتوضحها النظرية » . « والهدف الجوهرى من فلسفة التـــاريخ أن تميز فى مجموع

الاحداث التاريخية بأكملها حقائق او وقائع عامة مسيطرة، تشكل — ان صحت هذه العبارة — الاطار والهيكل ، وأن توضح كيف أن هذه الحقائق او الوقائع العامة ذات المرتبة الاولى تخضع لها وقائع ، هكذا تمضى حتى تصل الى الوقائع او الحقائق التفصيلية التى لا تزال تستطيع ان تقدم اهتماما دراميا يستأثر بحب استطلاعنا استئثارا قويا ، ولكن ليس بحب استطلاعنا كفلاسفة » .

ومن عجب ان الماركسية فى فترتها الأولى التى جرى فيها بسطها الاول وتطورها الباكر ، لم تثر قدرا كبيرا من الاهتمام فى بريطانيا . ولم يتقبل الناس على التقاط افكارها وتبينها تبينا واسعا، كما لم يوجهوا اليها قدرا كبيرا من النقد . وذلك على حين ان فلسفة كونت الوضعية اثارت التفاتا اكثر لما بينها وبين الاتجاه التجريبى العام لدى غالبية المفكرين البريطانيين من تشابه . ولكن التقاليد الثقافية الانجليزية بما جبلت عليه من تقبل لقدر من الأهمية للافراد اعظم مما يسلم به كونت حالت بين « المذهب الوضعى » وبين سعة الانتشار بين الانجليز . وذلك لان تعاطى الانجليز للتاريخ ، حتى وان كان تعاطيا يغلب عليه الطابع التجريبى ، لم يتم فى اطار « المذهب الوضعى » ولا شك ان استقلال المؤلفات الانجليزية يمكن أن يوضحه — مثلا — هنرى توماس باكل وكتابه « تاريخ الحضارة بانجلتره **History of Civilization in England** » ، [١٨٥٧ ، ١٨٦٧] ، وفيه عرض بعض الفكرات الجوهرية حول طبيعة التاريخ . وقد عقد المؤلف مقابلة بين جهده هو وبين ماكان المؤلفون فى الماضى بل حتى فى زمانه الى حد كبير، — يقدمونه حول التاريخ . فهو يقول : « انى لمقتنع اعمق اقتناع بسرعة اقتراب الزمن الذى يوضع فيه تاريخ الانسان فى منزلته الصحيحة ، يوم يدرك الناس ويسلمون بأن دراسته انبل دراسة يطلبها الانسان واشدها عسرا ، ويوم يرون بوضوح تام ان تنميته بنجاح ، لابد لها من عقل رحيب متصف بالشمول ، مزود تزويدا غنيا بأعلى فروع المعرفة البشرية . فمتى تم ذلك على اوفى وجه فلن يكتب التاريخ عندئذ الا من تؤهلهم عاداتهم لحمل ذلك العبء ، وعندئذ ينجو من ايدى كتاب التراجم ورواة الانساب وجامعى النوادر والمؤرخين الرسميين بالبلاطات الملكية وعند الامراء والنبلاء — هؤلاء المتشدقين بكل أجوف من الاشياء الذين يترصدون بكل ركن ويفسدون بغاراتهم هذا الطريق العام الكبير لادبنا القومى » . ومع ان العنوان الذى وضعه باكل لكتابه يشير بوجه نوعى محدد الى تاريخ الحضارة بانجلترة ، فان الدراسة الأرحب التى عقدها فى المقدمة العامة للكتاب هى التى قرر فيها بصورة نسقية منظمة اتجاهاته من التاريخ. اما سائر الكتاب فانه تصوره فى فكره دالا على أساس آرائه وتوضيحا لها لدى القارىء .

ومن المعلوم ان باكل عاش فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر بما حوى من تقدمات سريعة فى علوم الطبيعة « **Nature** » ، لذا فانه كتب يقول : انه شاء ان ينجز للتاريخ حول الانسان شيئا يعادل ، او على كل

حال يماثل ما تم الوصول اليه فى مختلف فروع العلوم الطبيعية . وتساءل قائلا : « هل تتحكم فى أعمال الناس ، ومن ثم أعمال المجتمعات قوانين ثابتة ، أم تراها وليدة الصدفة ام نتيجة لتدخل عامل خارق للطبيعة ؟ » ولا ننسى أن نشير انه هو نفسه كان مقتنعا بأن فى ظواهر التاريخ الانسانى اتساقات واموراً منتظمة تماثل القوانين التى تمت صياغتها فى العلوم الطبيعية . ولا شك ان انتظام سير الاحداث فى نسق « انما هو فى الوقت نفسه مفتاح للتاريخ وأساس له » . فالاعمال كلها وليدة الدوافع ، كما ترجع هذه الدوافع الى سوابق ، « ومتى عرفنا جميع السوابق وجميع القوانين المتحكمة فى حركاتها امكننا مع درجة من التحقق قد يداخلها الخطأ التنبؤ بكل ما لها من نتائج مباشرة » . فما التاريخ الا العقل البشرى « المتطور وفق ظروف تنظيمه » ، و « المطيع لقوانينه » ، والمعدل للطبيعة ، كما أن الطبيعة هى المعدلة للانسان . « ونتيجة لهذا التعديل المتبادل ينبغى أن تنشأ بالضرورة جميع الأحداث » . ففكرة « الصدفة » التى تنطبق على العنصر الطبيعى تتقابل وفكرة « الارادة الحرة » التى تنسب الى العقول. غير أن باكل رفض الفكرتين جميعا . « فالعلاقة الضرورية » التى تتكشف فى العلوم تماثل علاقة « المقدور المحتم » التى تقول بها بعض الأنظمة اللاهوتية. على ان باكل تقبلها لا باعتبارها اعتقادية لاهوتية، بل على انها صدق علمى ، ليس فيه اى دلالة ضمنية على وجود ارادة « لكائن أعلى » . ومادامت الاحداث تهم الانسان ، فليس هناك فارق جوهرى بين مجيئها عن طريق « قدر مقدس » ، وبين ألا يحـــددها سوى شىء واحد هـــو سوابقها . وعقد باكل مناقشة موجزة خلص منها الى رفض منهج الغيبيات، سواء اكان من النوع العقلانى او المثالى او من نوع المذهب التجــريبى للحواس . فالغيبيات ، « التى اشتدت الحمية فى مواصلتها وامتد العهد بالمضى بها »، أظهرت من شدة عقم النتائج ابلغ الدرجات . ولم يفت باكل أن ينظر بعين الازدراء الى كل اعتماد للفرد على التأمل الباطنى Introspection ذلك ان التاريخ ينبغى عنده ان يدرس «فى اعمال البشرية على اطلاقها» . غير انه لم يدل بأية اشـــــارة توضح الطريقة التى يرى انه تحدث بها التغيرات التى يتوقف عليهـــا مجـــرى التقـــدم [الذى كان يؤمن به بأبلغ حميـــة] فى التـــــاريخ . واذ أصر باكل على التمييـــز بيـــن العقـــل البشرى والعـــالم الفيزيائى وأدرك ان العقل شىء جوهرى فى التاريخ، الا انه مع ذلك لم يبحث فى صفته وكنهه . ولو انه فعل ذلك فلعله كان قطعا ـــ وهو الشىء الذى لم يفعله ـــ يقلب الفكر فى الاهداف او المقاصد المنشودة من التقدم والداخلة فيه .

وهو يعتقد ان احداث التاريخ ترجع تماما الى ما يحدث من تفاعل بين الطبيعة والعقـــول البشرية . ولم يفت باكل ان يثير الســـــؤال الهام الشائق : الا وهو : اى هذين هو العامل المسيطر ؟ فأما من سبقونا فى المراحل الاولى من تواريخ الناس جميعا، فالعامل المسيطر عندهم هو «الطبيعة»، ولكنه لم يظل على هذه الحال عند الشعوب كلها . واهم العوامل الفيزيائية

فى التاريخ هو الطعام والثياب والاراضى ، على ان هناك بعد هذا عوامل عامة اخرى لها اثرها فى الفكرات والانفعالات . وقد حاج باكل بأنه كان هناك ، ولا يزال ، فارق جوهرى بين ما قد نسميه « بالحضارة الغربية » [وان سماها الاوروبية] ، وبين الحضارات الاخرى ، كالحضارة الشرقية مثلا . « والفارق الكبير بين الحضارة الاوربية وغير الأوربية هو أساس فلسفة التاريخ ، وذلك لانه يومىء الى اعتبار هام ، هو اننا لو شئنا ان نفهم تاريخ الهند مثلا ، وجب علينا ان نبدأ بدراسة العالم الخارجى، لأنه قد اثر فى الانسان اكثرمما أثرالانسان فيه. فان نحن شئنا منجهةاخرى ان نفهم تاريخقطر من الاقطار كفرنسا او انجلترة مثلا ، وجبان نتخذ الانسان موضوع دراستنا الرئيسى ، وذلك لانه نظرا لان الطبيعة ضعيفة نسبيا ، فان كلخطوة تخطى فى التقدم الكبير قد زادت من سيطرة العقل البشرى على كل ما للعالم الخارجى من وسائل » . اما فيما يتعلق بالحضـــارة الغربية ، فانه كتب هذه العبارة العامة : « ان التقدم الوحيد الذى يتصف حقا بالفعالية ، انما يعتمد ، لا على مكـــارم الطبيعة ، وانمـــا على همة الانسان وطاقته » ، ذلك الكائن الذى وصـــــفه بأنه أوتى قوى « غير محدودة .

ويميز باكل فى مجرى التاريخ على اعتبار انه يرجع الى العقل البشرى ، بين نفوذ العامل الخلقى والعامل الفكرى . فهل يتوقف التقدم فى التاريخ أكثر علىالتقدم فى الفضائل والاخلاق أو علىالتقدم فى المعرفة الفكرية ؟ وهنا دفع بأن تأثير الدوافع الخلقية على تقدم الحضارة كان ضئيلا الى أبلغ حد مفرط . « اذ انه ما من شك فى اننا لن نعثر فى هذا العالمعلى شىء الم به تغير اضأل مما الم بتلك المذاهب الاعتقادية الكبيرة التى تتكون منها النظم الخلقية . فالاحسان الى الغير ، والتضحية برغباتنا لمصلحتهم ، وحبنا لجارنا كحبنا لانفسنا ، والعفو عن اعدائنا ، وكبح شهواتنا ، واكرام آبائنا ، واحترام من هم فوقنا ، تلك كلها وعدد قليل آخر هى الجوهريات الوحيدة للاخلاق ، بيد انها اشياء عرفها الناس منذ آلاف السنين ، ولم تضف اليها قطرة واحدة ولا عنوانا واحدا جميع ما انتجه علماء الأخلاق واللاهوت من مواعظ وخطب وكتب تعليمية » . وعلى النقيض من ذلك لو انك نظرت الى افانين الصدق الذهنى من حيث ناحيتها التقدمية لراعتك واذهلتك . « فاننا قد وجدنا المسوغ الذى يحملنا على الاعتقاد بأن نمو الحضارةالأوربية يرجع فقط الىتقدم المعرفة دون غيره، وانتقدم المعرفة يتوقف على عدد ما يتوصل اليه من افانين الصدق التى يكتشـــفها الفكر البشرى وعلى مدى انتشار هذه الافانين بين الناس » . ومانحن بحاجة ان نبين ان نتائج التقدم الفكرى اطول عمرا . فأما الفضائل الخلقية فهى من حيث الجوهر خصلة شخصية لا سبيل الى نقلها للغير . الا ترى الى حب الانسانية وكيف أن تأثيره يتصف نسبيا بالعمر القصير ؟ . ولم يتم تقـــدم البشرية بفضل تطور « القدرات » الخلقية والفكرية الفطرية . فرب طفل مولود فى قطر همجى لا يقل فى هذه القدرات عن صنو له مولود بواحدة

من أعظم بلاد اوربا حضارة . وفى هذا يقول باكل : « وهنا تكمن زبدة الامر كله : توفر الجو العقلى بأكمله الذى يتربى وينشـــأ فيه كل من الطفلين » ــ الظروف المحيطة بكل منهما بعد ولادته . وكأنى بهذا ينطوى ضمنا على أن كل مافى الارض من تقدم انما يرجع الى البيئة، وبالتخصيص البيئة الاجتماعية . ومن الواضح انه لابد من مصدر ما للتغيرات التقدمية، وهو أمر اضطر باكل فى النهاية الى الاعتراف به »، « فان غالبية كبيرة من الناس لابد أن تظل فى المرتبة الوسطى ، فلا هى بالبلهاء جدا ولا هى بالمقتدرة جدا ، ولا هى بالمتصفة جدا بالفضيلة ولا المدنسة جدا بالرذيلة ، ولكنها تنعس فى منزله وسـط بين بين يظللها السـلام والاحتشام . ممن يتبنون بغير كثير صعوبة مايسرى فى زمانهم من آراء دارجة، فهم لايسألون عن شىء ، ولا يحدثون اية فضيحة ، ولا يثيرون حولهم اى عجب ، وكل ما يعملونه أن يستمسكوا بنفس المستوى الذى عليه جيلهم ، ويماشون بغير أدنى جلبة معيار الاخلاق والمعرفة الدارج فى زمانهم وبلدهم الذى فيه يعيشون » . وقد التزم باكل حين نشد جذور التقـدم ودواعيه ان يتحول من البيئة الاجتماعية الى مافى الافراد من قدرات جوانية بارزة . فالتقدم يرتكز فى نهاية الامر على « ما يقوم به العباقرة من كشوف » « واليهم وحدهم ندين بكل مالدينا الان » . ومن الواضح ان مايسهمون به من جلائل الأعمال « تراكمى جوهرا » . وهو يرى أيضا ان كشـوف العباقرة اعظم اهمية للتقدم فى التاريخ من جميع ما أتته البشرية قاطبة ، وهو أمر صرح فى موضع آخر انه لابد ان يكون اساس الصدق المتعلق بالتاريخ . وعنده ان هؤلاء الافراد وما تم على ايديهم من كشوف يتصفون بتميز خاص له اهميته الجوهرية . فهم على نقيض من ظواهر البشرية فى مجال العلاقات الاجتماعية التى أصر باكل بالاشارة اليها [مع وضعه الاحصائيات الاجتماعية موضع الاعتبار] على ان القواعد المتسقة الحدوث [اى القوانين] ينبغى ان تلتمس فى التاريخ اولا .

وكانت النقطة المركزية التى حاج بها باكل هى ان رفاهية البشرية تتوقف اكثر ما تتوقف على المعرفة الفكرية . فأما سلطان الظواهر الطبيعية والمبادىء الخلقية فـدون تلك المعرفة . اجل ربما احدثا « انحـرافات كبيرة فى آماد قصيرة ، ولكنهما فى الاماد الطويلة ، يصححان ويوازنان بعضهما بعضا . وتتولد التقدمات التى تتـم فى حقـول الدين والادب والتشريع عن المنجزات الفكرية السابقة ، كما انها عوامل ثانوية فى التقدم بوصفها اشياء تساعد على اتساع نطاق انتشار التغيرات الفكرية . وهو يذهب الى ان التاريخ هو معترك خصومة تدور رحاها بين المفكرين والقـادة العسـكريين . واذن فكل زيادة فى المعـرفة لابد ان تتمخض عن نقص فى الحرب . وقد قرر باكل وهو يكتب عن زمانه : « ان الروسيا بلاد حربية ، وليس ذلك لان سكانها مجردون من الاخلاق ، ولكن لانهم قوم غير فكريين » . ثم عاد فأثار سؤالا آخر : ما الذى يجعـل المعرفة وزيادتها فى حيز الامكان ؟ وكان جوابه : هو تكدس الثروة ، وهو شىء

قصد به وجود فضل من الطعام وغيره من ضروريات الحياة الفيزيائية ، بصورة تطوع تحرر بعض الافراد من الانشغال بانتاجها . وهذه هي الطريقة الوحيدة دون سواها التى تمكن بعض الناس من حبس انفسهم على طلب المعرفة . فاذا لم توجد ثروة بهذا المعنى لم يتيسر حدوث اى تقدم فى المعرفة . « ولو استعرضنا جميع الوان التحسنات الاجتماعية لوجدنا ان تكديس الثروة لابد أن يكون اولها » . ومع هذا ، فعلاوة على الحصول على المعرفة على يد القلة « المستمتعة بالفـــراغ » ، لابد من ان يتم نشر تلك المعرفة من اجل التقدم الاجتماعى .

« ٣ »

وثمة معالجة للتاريخ تختلف اختلافا تاما عما تم وصفه حتى الآن من معالجات ، هى التى قدمها فردريخ نيتشه [١٨٤٤ — ١٩٠٠] . والحقيقة كما يقرر الدكتور ج.ا. مورجان هى أن : « هناك وضعا تاريخيا ورسالة تاريخية يستقران فى سويداء قلب فلسفة نيتشه » . فانه تحدى ما فى فلسفة هيجل المثالية المذهب من تصور عقلانى بحت. « ذلك ان التاريخ عنده ليس من عمل العقل ، فهو مفعم بكل عارض وغير معقول من الامور ، وبعد هذا فان من لا يفهم كم التاريخ وحشى غليظ مجرد من كل معنى وهدف ، سيلفوته تماما فى فهم الدافع الذى يحدو الناس الى جعل التاريخ ذا معنى » . ولكن لو أن التاريخ مجرد فعلا من المعنى والهدف ، فماذا يمكن ان يكون معنى عبارة « الدافع الى جعل التاريخ ذا معنى » . وقد بدا نيتشه احيانا كأنما يعد التاريخ مجردا من الهدف بالمعنى الذى يمكن ان توصف به الحياة دون الانسانية . « فما من شك فى امكان ادراك ما فى التاريخ من قوى متى انتزع المرء منه كل غائبة* خلقية ودينية . فلابد ان هذه هى نفس القوى التى تعمل أيضا فى ظاهرة الوجود العضوى بأكملها . وانك لتجد ايسر التوضيحات فى مملكة النبات » . ثم راح من وجهة نظر اخرى يبدى اصرارا على فكرة « المعاودة الابدية » ، التى صرح بأنها الفكرة الجوهرية لكتابة « هكذا تكلم زرادشت » . على أن الفكرة تشير فى المقام الاول الى مافى العمليات الكونية من « صفة الدور » . وقد اكثر نيتشه من الكتابة على طريقة الحكم المأثورة ومن الاشارات البالغة التنوع الى كثرة عظيمة من جوانب الحياة البشرية ، وبذلك اعطى الناس عن نفسه انطباعة عدم الاتساق المنطقى ، وانه لم يضع فكره قط فى نسق ونظام متماسك . ومن هنـــا اختلفت الآراء حول مقاصده الحقيقية ، فذهب بعضهم انه تصور ان البشرية فى التاريخ تواصل القيام بالعمليات التى تصفها النظرية البيولوجية للتطور التى امتلأ بها زمانه . فبالصراع والكفاح يمكن بلوغ مرحلة تتجاوز حالة الانسان الراهنة ، وهى التى اطلق عليها اسم « السوبرمان » .. ومع

---

* الغائية : Teleology كون الشيء [وبخاصة الطبيعة وعملياتها] موجها نحو غاية [المترجـــــم]

ان ما كتبه دفاعا عن الانانية يظهر انه كان مشغولا بالفرد شغلا خاصـــا ، فان تمييزه بين « جنس سيد » و « جنس عبد » كانت له دلالات تجـــاوزت الأفراد الفرادى .

وفى رأيه ان النقيض المقابل للتطور أماما هو فترات الاضـــمحلال فى التاريخ الانسانى . ويرى نيتشه ان السبب الاكبر فى الـــكثير من هذا الاضمحلال يرجع الى الاخلاق التقليدية والدين . « والتاريخ كله هو والحق يقال السمعة التجريبية لكون الكاهن [بما فى ذلك الكهنة المتنكرون ، وهم الفلاسفة] قد اصبح سيدالا فى داخل مجتمع دينى محدودفحسب بل فى كل مكان . كما ان كون اخلاقيات الاضمحلال ، اى ارادة لا شىء ، قد اعتبرت هى الاخلاقيات عينها ، ليتبين‌مما يلى : ان‌الايثار يعد قيمة مطلقة ، ولـــكن الانانيـــة تقـــابل بالعـــداء فى كـــل مكـــــان » ، فالنفس — و «الروح» — و «الارادة الحرة» و « الاله » — وهى‌مفاهيم مساعدة للاخلاقيات ، ان هى عند نيتشه الا « اكاذيب » . فعصور ما قبل التاريخ كانت عصور « ما قبل الاخلاق » ، والحقبة التاريخية حتى وقتنا الحاضر كانت ولاتزال حقبة « خلقية » ، فأما فى المستقبل فسيكون ثم اتجاه «يتجاوز الأخلاق » . وهذا الاتجاه الاخير يتضمن « تجاوز جميع القيم » . وتلك هى العبارة التى « يصاغ فيها عمل البشرية المنطوى على أعلى انواع ادراك الذات » . ومع ذلك فان ينتشه فسر السبب الذى من اجله استخدم اسم زرادشت ، وهو شخص اخلاقى قبل كل شىء ، بقوله : ان قـــول الصدق والرمية المستقيمة : انما هما فضائل فارسية » . « والصدق فى القول » — و « العمل » — و « النزاهة والامانة » قيم لم يقترح نيتشه تغييرها ، كما انه اشار مع الموافقة والاستحسان الى « العدالة الابدية » فأما الشىء الذى حاربه بلا هوادة فهو المبدأ الاخلاقى « نبذ الذات » الذى اعتبره الجوهر الخلقى للتعاليم المسيحية فى التاريخ . على أنه كتب فى بعض الاحيان كأنما يظن ان الجوهرى فى التاريخ يتألس من كفـــاحات « ارادة القوة » . ولكن المعنى الدقيق لعبـــارة « ارادة القوة او النزوع الى القوة » شىء يعسر التحقق منه . والناس فى اوقات الاضمحلال بما فيها الزمن الذى عاش فيه نيتشه كانوا « لينى العريكة مبتذلين مفرطى التخصص » ، تجد طاقاتهم « اشباعا أسهل فى الخيال اكثر منها فى الأعمال» . وفيها تتقوض الرطازات الدينية التى تقوم عليها الثقافة ، ومع الخـــلاص من الفكرات الخلقية المرتبطة بها ، يظهر اتجـــاه الى العدمية Nihilism يؤدى الى تدمـــير الثقـــافة . وقد قامت فى التاريخ دورة من الثقافات تزدهر وتضمحل ، كما أن « المستقبل ايضا سيمضى فى نمط دورى » . فلابد للانسانية ان تعيش فى دورات ، وهى الشكل الوحيد للاستمرار . والشكل ليس بالثقافة التى تطول جهد الامكان ، بل التى يقصر امدها ويعلو سمتها ما أمكن ذلك » . « ومصـــير الناس مرتب لاستقبال لحظات سعيدة —وكل حياة تمنح تلك اللحظات السعيدة — ولكنه مصير لم يعد لان يمنح عصورا سعيدة »، وقداحتج نيتشه وبصره

شاخص بوجه خاص نحو المستقبل على المبالغة فى توجيه الالتفات نحو التاريخ الماضي التفاتا قد ينزع نحو تشجيع استمرار طرائق الحياة فى الماضى بصورة تغلب عليها روح المحافظة . وفى رايه انه لا يجوز للانشغال بالتاريخ بوصفه سجلا للماضى، أن يضعف ما يتصف به الحاضرمن تلقائية .

والحق ان نيتشه كان اديبا وليس بالتخصيص فيلسوفا ولا مؤرخا ، وهذا القول نفسه ينبغى ان يقال عن ماكس نورداو [١٨٤٩ — ١٩٢٣] . وقد قام نورداو فى كتابه : « تفسير التاريخ The Interpretation of History » بمناقشة مختلف الاراء حول طبيعة التاريخ ،وان لم يستطع تجنب التناقض كما فاته الوصول الى نظرية عامة واضحة . « فالادعاء بأن التاريخ المكتوب علم ، ادعاء لم يقم على دليل » . والاهتمام به « يقوم على ما ركب فى طبع البشرية من حب قص الحكايات » . فالتاريخ « نتاج مصطنع للطبقات الحاكمة » ، يستخدم « لاضفاء هـالة من السحر وجـو من الرهبـة المصطبغة بشيء من الحنان وشيء من التوقير على النظم التى فقدت كل مبرر معقول . « ورغم ذلك ، فلا يمكن ان يكون هناك عمل أكرم للعقل البشرى، من فلسفة التاريخ ، «اى محاولة وضع تفسير عقلانى للاحداث التاريخية» . ومع ذلك ، فان فلسفة التاريخ المألوفة تفترض وجود الله فضلا عن غرض فى التاريخ، دون محاولة اثبات ذلك الغرض تقصيا من الحقائق التاريخية . وكل « ما تصنعه هو أن تحرك مشعل الدين عبر الظلمات التى تدعى انها تنيرها » . على اننا لو نظرنا من الناحية الاخرى الى فلسفة التاريخ المادية لوجدناها لا تنصف « الانسان الحى بأجمعه » . وبتأثير اوجست كونت ، أظهر نورداو فى بعض الاحيان ميلا الى الخلط بين التاريخى والاجتماعى . اذ يرى ان « علم الاجتماع هو التاريخ بغير اسماء اعلام ، كما أن التاريخ هو علم الاجتماع وقد جعل محسوسا وادخل فيه الافراد » . على انه انفلت من هذا الى النواحى السيكولوجية والى التأكيد النوعى المحـدد على الشخص الفرد . « ذلك ان الشيء الحقيقى هو سيكولوجية الفرد » . اذ ليس فى الامكان الحصول على فكرة مضبوطة عن التكوين الداخلى للحياة التاريخية للبشرية بمجموعها ، الا بدراسة خصائص الافراد ، وطرائق تفكيرهم وردود افعالهم ، وبكلمة موجـزة بدراسة بيولوجيـا الافـراد وسيكولوجيتهم . « ويأتلف تاريخ البشرية من اعمال الرجال الافراد ... » وبينما نورداو يقدم وصفا لذيا لرغبة الفرد فى العيش اذ يقول : « انه يعيش وسيظل يعيش لان الحياة تمنحه المسرة [اللذة] » ، تراه يصرح فى نهاية شرحه ان مثلا اعلى واحدا هو الذى يستطيع تحمل امتحان المعرفة الجاف : الطيبة والحب المجرد من كل انانية » . وقد نشأت الدولة ويتواصل بقاؤها بالقسر والاكراه . « وقد اخترعتها الانانية وواصلت المسيرة بها القوة بوصفها الاجهزة الطفيلية » ، وتحالفت طفيلية الكهنة مع طفيلية الدولة .

---

* الميلودراما : [او المشجاة] كما هو معروف تمثيلية عاطفية تعتمد على الحادثة والعقدة اكثر مما تعتمد على تصوير الشخصيات [المترجـم]

« والتاريخ فى ظاهره الخارجى ميلودراما* تدور حول موضوع الطفيلية « والتقدم هو بالتأكيد الحركة صوب هدف ، ولكن هذا الهدف ليس مستبقيا، ولم يتصوره روح فوق طبيعى ولا حددته ارادة خارقة للطبيعة ، فهو من اوله لآخره شىء دنيوى واقعى ملموس ومتأصل بحت ، وهو واحــد بالنسبة للجميع ، وهو عملية محافظة على الذات » . فالواقع اذن أن نورداو حذف العنصر الغيبى ، ولكن لو تهيأ بحث مسألة طبيعة تلك الذات التى وجبت المحافظة عليها بحثا كافيا، فانه ادى الى الفكرات اللاهوتية والفلسفية التى ابدى الزراية بها على صفحاته الاولى . وليس ثم شك فى ان التاريخ لا يحتوى اية اجابات على « مسألة الابدية » ، ان لم يكن لديه معنى روحى باطنى له اساس غيبى .

وقد اصدر عالم البشريات الانثروبيولوجيا وليم ونوود ريد [١٨٣٨ — ١٨٧٥] فى عام ١٨٧٢ تأملا قويا لطبيعة التاريخ ومعناه جعل عنوانه : استشـــــهاد الانســـان The Martyrdom of Man » . وقد ذاع صيت ريد أكثر كثيرا فى عالم الكشف ، اذ عــرف بأنه من مرتادى مجاهل افريقيا . وهو يهدف من كتابه ان يكون شكلا من اشكال « التاريخ العام » فان مجاله يمتد من اقدم الازمان فى آسيا وافريقيا واوروبا حتى القرن التاسع عشر الاوربى . وحقق له اتساع مسحه لموضوعه وطلاقة اسلوبه الأدبى رواجا عظيما فى عدة طبعات متتالية . وقدم ريد فى بداية فصله الاخير بيانا موجزا عما اعتبره تطور المجموعة الشمسية ونشوء وارتقاء المتعضيات * الحية صاعدة فى سلم التطور حتى الانسان . حتى اذا تحول عندئذ الى تاريخ الانسانية ، جعل همه طبيعة التقدم عن طريق الحروب والديانات ، والكفاحات من أجل الحرية ، وتقدم الذكاء البشرى ونمو المعرفة. وتتركز الفكرة المحورية التى يدور حولها الكتاب فى أن «الاستشهاد» هو الطريق الذى سلكته الاجيال المتعاقبة لبلوغ مستويات أعلى للحياة . وقد حاول بما دون فى كتابه من تاريخ واقعى ، أن يظهر أن « تقدم الجنس البشرى » ، قد ساعدت عليه الحروب مهما بلغ من تدميرها ، كما ساعدته الديانات مهما بلغ مافيها من خزعبلات ، وكذا الرق مهما يكن مقيتا لدى العقول التالية المتأخرة فى الزمان ، بل حتى ساعده الجهل نفسه .

واقوى الأثر الذى يتركــه كتاب « استشهاد الانســـان » فى العقل هو الدائر حول ما فى التاريخ البشرى من صنوف مكابدة العذاب . فلو نظر الى الحياة فى « كتاب الطبيعة » ، لتجلت فى صورة مأساة واحدة طويلة . « فكم من قلب حنون يتحرك شوقا الى المحبة قد اصابه الذبول لما يحوطه من وحدة وجمود ! ، وكم من امرأة وحيدة جالسة بمفردها الى جوار نار مصطلاها وهى تفكر فى الايام التى كان ينبغى ان تكون ! .... فيا أيتها الحياة الباردة القاسية التعسة ..... ما أطول آلامك وما اقصر

---

* المتعضى : Organism هو الكائن الحى ذو الاعضاء [المترجـــــم]

مباهجك » ! وتساءل قائلا : « لماذا قدرت الاقدار ان الرديء يكون المادة الخام للخير ؟ » وانفضت به طبيعة الآلام البشرية وما لها من مدى بعيد ان ينبذ الاعتقاد بوجود اله شخصي يعتبره خالقا للكون . ولابد لكل من يعتقدون بوجود اله للمحبة ، ان يقفلوا اعينهم دون ظواهر الحياة أو يحرفوا صورة العالم لكي يتناسب ونظريتهم » . فعندئذ لابد أن ينسب اليه كل من خير العالم وشره ، وجميع ما فيه من قسوة وخطيئة . ومع هذا ، فان ريد لم يعد موقفه منطويا على الالحاد . « فنحن نعلم ان هناك ربا . . . يبلغ من عظمه ان لا يستطيع انسان تحديده » . ورغم ذلك فانه بكونه « لا يتنازل بأن يعقد علاقات شخصية معنا نحن الذرات البشرية التي تسمى بالاناسي » ، لا تكون له اهمية مباشرة لا للتاريخ البشري ولا فيه . وقد قصر ريد رأيه على « الطبيعة » متناولة في أوسع معانيها . وبينما هو يفعل ذلك تكون المضامين الغيبية لفكره بالغة الغموض شأن معاصرينا من شراح « المذهب الطبيعي » . [الطبعانية] ويبدو من خلال شيء من عرضه لموضوعه ، انه كأنما يعتبر العقل منبثقا بوساطة التطور من أسباب لا عقلية . على انه في بيان قاطع له صرح بأنه حاضر على الدوام « فالعقل خاصة من خواص المادة . والمادة مسكونة يسكنها العقل » . ولو اعتبرنا التاريخ البشري موجودا داخل الطبيعة لتجلى لنا انه ارضي بحت . ومع ان ريد لم يشر الى الاثار التي عادت من « الوهم المسمى بالخلود » على مجرى التاريخ البشري ، فانه انهى فصله الاخير باعلانه : « ان الروح ينبغي التضحية بها ، ولابد للامل في الخلود من أن يموت . ولابد من سحب وهم عذب ساحر من مخيلة الجنس البشري ، كما يذهب الشباب والجمال الى غير رجعة » . ومن ثم وجب ان تقصر رؤية الانسان على الأرضي من الاشياء، ذلك الارضي الذي يصر ريد على احتوائه على التقدم، وفي هذا فلنضع كل رجائنا . وليس من المنتظر ان تنهض سريعا فوق الشرور كلها . وستنقضي اعوام مقبلة كثيرة يحتاج فيها الامر الى الحرب « لكي تمهد السبيل للحرية والتقدم في الشرق ، كما انه ليس من المرجح في اوربا ان تتوقف الحروب توقفا مطلقا حتى يكشف العلم قوة مدمرة يبلغ من سهولة استخدامها وفظاعة مفعولها أن ينتهي كل فنوكل بسالة، وتصبح فيه المعارك مذابح لا تستطيع مشاعر البشرية تحملها » . فالعلم وحده هو الذي يستطيع تحسين احوال الجنس البشري » . « وبعد الاقلاع عن الايمان بالخلود يصبح الشيء الذي ينبغي للناس الشخوص اليه في التاريخ هو مستقبل الجنس » . فالحياة مملوءة بالامل والعزاء » . « ورخاؤنا الحاضر قائم على ما قاساه الماضي من آلام » . فهل من الظلم اذن ان نقاسي من أجل من يجيئون بعدنا » ؟

وبعد ذلك بربع قرن ظهر البيولوجي النابه والعالم الطبيب الشهير ايلي متشنيكوف [١٨٤٥ — ١٩١٦] فاقترح في كتابه « طبيعة الانسان The Nature of Man » [١٩٠٣] ، الطريقة التي ينبغي بها للناس النظر الى التاريخ . وهو عالم روسي زاول التدريس في الجامعات الالمانية

والروسية ، وعين فى ١٨٨٨ استاذا بمعهد باستوريباريس . وهو يرى أن البشرية « ينبغى اقناعها بأن العلم قوىكل القوة » والعنوان الاضافىلكتابة يدل على مذهبه فى الحياة : وهو : « دراسات فى الفلسفة التفاؤلية » . فهو يقول ، أن الانسان يرغب فى السعادة ، ولكن « ما تلك السعادة » ؟ « أهى الشعور بالرفاهية اذ يمارسه الفرد نفسه ، أم هى حكم الآخرين على احساساته ؟ » ان آراء كل من الفرد نفسه والآخرين قد تكون كاذبة زائفة . على أن متشنيكوف لم يعطنا فى أى جزء من كتابه بيانا يوضح كله السعادة فى رايه ، وان لم يترك الا اقل الشك حول فكرته العامةعنها . ذلك انه حين ذهب الى ان العلم قد اظهر انالانسان لا ينتمى الى اصل خارق ــ قد تبنى رأى « المذهب الطبيعى » القائل بأنه من الناحية البدنية [الفيزيائية] والنفسية ثمرة لعمليات الطبيعة . فالانسان ليس من خلق الكائن الالهى ، ولكنه « اجهاض » لقرد كبير وهب ذكاء عميقا واوتى المقدرة على عظيم التقدم » . وكان متشنيكوف على بينة اليمة بما ركبت عليــه المتعضيات : [الكائنات العضوية] من البعد عن الكمال وفقدان الانسجام، سواء منها ، ما هو انسانى وما هو دون الانسانى . فأقبل يصف بالتفصيل كثيرا مما يوجد فى الانسان من تلك العيوب . واعظم ما فى الانسان من خلة التنافر وفقدان الانسجام هو « حبه للحياة وخوفه من الموت » . « ولا يخفى ان تلكم الخلتين الغريزتين من حبالحياة ومخافة الموت التىليست الا مظهرا للاولى ــ لهما من الاهمية فى دراسة الطبيعة البشرية ماليس فى الامكان المبالغة فى تقديره » . ولكى يحصل الناس على السعادة فى وجه هذا التنافر الجوهرى ، فى الماضى والى حد كبير فى الحــاضر بين ظهرانى الاقوام الاقــل استنارة ، لجــأوا الى الدين والفلسفة . واقبــل متشنيكوف على الدين يمسحه مسحا مشوقا ، وعلى الفلسفة يتاملها تأملا أضيق أفقا ، ثم خلص فى النهاية الى أنهما كليهما بعيدان كل البعــد عن مرضاته . فاعتبر الاتجاه الدينى مجرد ايمان بحياة روحية مستقبلة يصعد فيها التنافر حتى يبلغ التسامى . واستمسك بأنه من وجهة نظر العلم ، ينبغى نبذ كل ايمان كهذا . « ان فكرة الحياة المستقبلة لا تساندها حقيقــة واحدة ــ كما أن البينات التى تقوم ضدها كثيرة » . ومع تقدم المعــرفة « يصبح العدم التام عند الموت هو التصور المقبول لدى الغالبية العظمى من المستنيرين » . وأبدى شكه فى أن الحياة المســتقبلة على مايتمثلها الكثيرون ستكون حياة سعادة حقة ، ونقل عن هايكل حيث قال : « مهما تفننا فى عمل صورة مجيدة لهذه الحياة الابدية فى الفردوس ، فانها فى النهاية تكون عبئا مخيفا على عاتق أفضل الرجال » وفى رأيه أن العلاجات الفلسفية للتنافر عديمة الجدوى شأن العلاجات الدينية تماما . ويترامى الأمر فى النهاية بالفلسفة أن تعلم الناس الاستســلام لاحتمال الابادة المنتظرة .

وقد أقام متشنيكوف « فلسفته التفاؤلية » على العلم . فبدأ بالاعتراف بأن رجال العلم ألمت بهم اخفاقات كثيرة فى الماضى ، مثلما يلم بهم الاخفاق

فى الوقت الحاضر . « فان لم يزد جهد العلم عن القضاء على الايمان وعلى تعليم الناس ان العالم الحى بأسره يتحرك نحو المعرفة بحتمية الشيخوخة والموت ، يصبح من الضرورى لنا أن نسأل : الا ينبغى ان يوقف هذا المسير المحفوف بالمخاطر الذى يقوم به العلم ؟» . ومع ذلك ، فان العلم وان دمر الايمان الدينى ، فانه وحده هو الذى يستطيع أن يومىء الى التغلب على التنافر الجوهرى القائم فى الحياة البشرية . والحل العلمى للمشكل هو المبحث السائد الذى يدور حوله الكتاب . ومن ثم دفع به بسط ذلك الحل الى الخوض فى تأمل تفصيلى حول الخوف من الموت . فالشيخوخة على ما خبرها الناس فى الماضى ، وما يعلمه عنها أهل هذا الزمان ، صفتها الجوهرية هى « السقم » . وهى ليست « عمليةفسيولوجية حقيقية » ، ولكنها ترجع الى عوامل مدمرة غريبة عن الطبيعة الحقةللكائن العضوى . وصرح متشنيكوف بأن من الحقائق « المطلقة الصحة » ، والتى « يثبتها عدد من الحقائق » ، قول روسو بأن « الحياة تغدو اعز علينا حين تكون مسراتها فى انصرام . فالشيخ يتعلق بها بقوة أكثر من الشاب »، وقد يحدث نتيجة لظروف شاذة أن يطرق الموت — وهو « الابادة المطلقة للشعور — الانسان ، قبل أن يتم تطوره الفسيولوجى وحين تكون غريزة الحياة لا تزال قوية » والعلم هو الذى سيتولى فى النهاية تخليص الانسان من هذه الظروف الشاذة . فمتى تم اشباع « غريزة الحياة » اشباعا وافيا، ظهرت« غريزة الموت » . اذ يتقبل الناس الموت بوصفه « النهاية الطبيعية » للحياة — اذا كان الانسان عاش قبل بلوغه تلك الغاية حياة طبيعية « اى حياة تمتلىء كل جنباتها بالاحساس الذى يأتى عن طريق انجاز الوظيفة » . وهكذا تصبح الطريقة التى نلتزم ان ننظر بها الى التاريخ واضحة . فالتاريخ يدور بصورة جوهرية حول الافراد . ومعنى تاريخ كل فرد لايتم الا بممارسة الفرد للاشباع فى اثناء قيامه بالوظائف التى تشكل العيش . فلا يجوز ان تكون هناك اية فكرة او اى توقع لاى معنى بعد الموت . اذ أن الموت نفسه يكتسب المعنى باعتباره « النهاية الطبيعية» لحياة مرضية تماما. وقد اضاف متشنيكوف الى العلوم المشتغلة فعلا بمساعدة الناس ان يحيوا هذا النوع من الحياة علم دراسات الشيخوخة ، Gerontology اى علم الطرائق الطبيعية لبلوغ الشيخوخة مميزة عن الطرائق الشاذة المنتشرة بيننا . « ويتوقف التقدم الحق على ازالة جميع ما فى الطبيعة البشرية من تنافرات ، وعلى رعاية الشيخوخة الفسيولوجية التى يعقبها الموت الطبيعى . ثم انه سلم بأن جيله لا يستطيع بلوغ الشيخوخة الفسيولوجية والموت الطبيعى . على انه يرى ان للنواحى الاجتماعية للتاريخ اهمية خاصة كأداة تقوم اولا وقبل كل شىء على التعاون فى سبيل بلوغ تلك الاهداف .

على ان متشيكوف لم يوف مسألة المحتويات التفضيلية للحياة المرضية حقها من التأمل . بل الحق انه لم يثر تلك المسألة بشكل قاطع . غير أن فى الامكان استنتاج شىء من بعض تعقيباته العارضة البعيدة نوعا ما .

فلابد من التخفيف مما أسماه بطريقة مبهمة باسم « الترف » ، وبذلك تخفف الشرور التى تصاحب ذلك الترف. « وسيكمن التقدم وراء تيسير كثير من جوانب حياة الاقوام المتحضرين » . وطبقا لهذا الاتجاه ، وجه متشنيكوف سهام النقد الى هربرت سبنسر الذى كان رأيه القائل بأن التطور والتاريخ ينطويان على التمايز المتزايد يتمثل فى تكاثر مختلف انواع الاشياء التى تؤكل وتشرب . وكأنما غلب على متشنيكوف افتراض اعتقادى جازم بأن مثل هذا التمايز لا يؤدى الا الى نهاية وبيلة ، لذلك يبدو كأنما يعنى اننا لا نحصل على متعة الفم والمعدة ، ان كنا نحصل على اى نوع من المتعة ، الا من الأطعمة اللازمة للتغذية الصحيحة . ولكن التاريخ يتضمن ايضا زيادة فى غنى القيم من جميع الانواع مع وجود ذلك التمايز . ومن العسير علينا ان نتبين ان متشيكوف من وجهة نظر « المذهب الطبيعى » الذى كان يأخذ به نفسه — استطاع ان يدرك تلك القيم اكثر مما ادرك الاطعمة التى رفضها على ما ترى . فانه لم يعط الذكاء العميق الا التفاتا غير كاف على الاطلاق ، وكذلك فعل ازاء القدرة على «التقدم الكبير» الذى سلم بوجوده فى الانسان . على انه اوضح تماما انه يرى ان معنى التاريخ لابد ان يتمثل فى صورة حياة منسجمة لكل انسان ، مع قبول الموت بغير خوف نهاية طبيعية لها .

ومما يجدر ذكره ان مبدأ قابلية الانسان للكمال الذى ظهر فى القرن الثامن عشر ، ونظرية هيجل عن العملية الجدلية التوليفية ، ونظرية التطور التى اعقبتهما كانت اسسا قام عليها اعتقاد ذاع بين الناس يعتبر التاريخ فلكا ومضمارا للتقدم البشرى . على أن طبيعة الحرب العالمية الاولى حملت بعض الناس على ابداء الشك فى ذلك الاعتقاد . ولقيت الفكرة تحديا قاطعا على يد اوزوالد شبنجلر [١٨٨٠ — ١٩٣٦] فى كتابه « اضمحلال الغرب : The Decline of the West » ، [١٩١٩ ، ١٩٢٢] . ولم يكن موقف شبنجلر قاطعا من الناحية الغيبية . لقد كان من انصار «المذهب الطبيعى» بصفة نوعية خاصة من حيث ان قياسات * التمثيل التى تعد جوهرية فى تصوره للتاريخ كانت فيزيائية وبيولوجية . وفضلا عن ذلك ، فليس عنده مكان للاله باعتباره واقعا حقيقيا ولا اية دلالات ضمنية حول حياة روحية متواصلة للافراد بعد الموت . فالتاريخ عنده مقصور على المدة الدنيوية . وقد حاول فى كتابه ان يقدم نظرية عامة للتاريخ ، كما حاول فيما يتعلق بهذه النظرية ان يقدم الاسس التفصيلية فى نزاعه الذى يدلل به على انهيار الثقافة الغربية. والذى يهمنا الآن هو تلك النظرية التى قدمها شبنجلر. وربما امكن الالمام بالنقاط الجوهرية فى رأيه من الاقتباس التالى : « أنى لاشهد فى مكان تلك الاسطورة الجوفاء

---

* قياس التمثيل : Analogy فى المنطق : قول مركب من قضيتين او اكثر ، متى سلم لزم عنه لذاته قول آخر ، وهو فى « علم النفس » عمل عقلى يترتب عليه انتقال الذهن من الكلى الى الجزئى [المترجم] .

المكونة من تاريخ ذى خط واحد دقيق طويل والتي لايمكن الاحتفاظ بها حية الا باغلاق الاعين عن ذلك السيل الجارف من الحقائق ، ــ مسرحية عدد من «الثقافات» القوية التي تنبت كل منها في قوة بدائية من تربة وطن أم تظل مرتبطة به طوال دورة حياتها باكملها ، وكل منها تطبع مادتها وبشريتها في صورتها « الخاصة » ، ولكل منها فكرتها ، « الخاصة » وانفعالاتها « الخاصـــة » ، وحياتها ، وارادتها ، ووجداناتها « الخاصـــة » وموتها « الخاص » . فهنا توجد لاجرم الوان وانوار وحركات لم تتبينها بعد اية عين فكرية . وهنا ترى « الثقافات » والشعوب واللغات وضروب الصدق والارباب والمناظر الطبيعية تزدهر وتشيخ كما تفعل البلوطة وشجرة الصنوبر والازهار والعساليج والاوراق ، ولكن « البشرية » لا تشيخ . ولكل ثقافة امكاناتها الجديدة الخاصة من التعبير الذاتي وهي تنشأ وتنضج وتضمحل ، ولكنها لا تعود سيرتها الاولى ابدا . فليس هناك نحت «واحد» ولا تصوير « واحد » ولا رياضيات « واحدة » ولا موزيقى «واحدة» ، بل كثير ، وكل منها تختلف عن الاخريات في أعمق ما لها من جوهر ، وكل منها محدودة الأمد مستقلة ، مثلما ان كل نوع من أنواع النباتات له زهره الخاص او ثماره الخاصة ، وطريقته الخاصة في النمو والذبول . وتنمو هذه « الثقافات » التي هي جواهر حياة تناولتها يد التصعيد والتجميد ، تنمو على نفس الهيئة الفائقة عديمة الهدف التي تنمو بها أزهار الحقل . فهي تنتمي شأن النبات والحيوان الى الطبيعة الحية التي يراها جوته ، وليس الى الطبيعة الميتة التي تحدث عنها نيوتن . واني لاشهد تاريخ العالم كأنما هو صورة يتم فيها مالا نهاية له من التكوينات والتحولات ، وكل ما هو عجيب مدهش مما يلم بالاشكال العضوية من زيادة ونقصان . بيد ان المؤرخ المحترف يرى فيها ، على النقيض من ذلك ضربا من الدودة الشريطية لا تبرح دائبة في اضافة حقبة الى نفسها بعد اخرى » » .

ولا يفوتنا ان نقرر ان مصطلحات شـــبنجلر كانت غير مألوفة ، وربما تعرضت لسوء الفهم . بيد انه يبدو كأنما يشير الى ان « الثقافة » هي تعبير عن كائن « هائل » ــ كأنما هو عقل جماعة ــ يحقق نفسه من خلال افراد بأعيانهم من الكائنات البشرية . والفكرة الخاصة بذلك الكائن «الهائل» ربما كانت ترجع الى مغالطة في التركيب . وكانت احدى نتائجها ، اخفاق شبنجلر في انصاف الافراد بوصفهم خالقي الثقافة وممارسيها . فانه قال ان « الثقافات » المختلفة يبلغ من كثرة تنوعها ان اصحاب واحدة منها يتعذر عليهم فهم غيرها من « الثقافات » . ومع ذلك ، فانه هو نفسه أعترف بأنه يصف عددا من « الثقافات » ، واضطر ان يسلم بأن بعض «الثقافات» وقعت تطوراتها الباكرة تحت ضغط مؤثرات صادرة من ثقافات اقدم وابكر . واذ ركز التفاته على مابين « الثقافات » من اختلافات ، فقد فاته أن يتبين ما بينها من اوجه تشابه اوسع مدى . لقد ضلله ما عقده من قياسات على علم البيولوجيا ، وغاب عنه ان مختلف اجناس البشرية وجماعاتها الساكنة في مختلف الاصقاع لم تكن انواعا بالغة من الكثرة

مبلغ انواع النبات . فان الكائنات البشرية كما أصر هـ . جـ . ولز نوع واحد لا يتغير ، كما أن هناك أساسا بيولوجيا يجعل طرائق حيـاتها متماثلة بالضرورة فى كل الشئون الجوهرية . وربما كانت لتواريخ الجماعـات بعض خصائص مميزة يشير اليها التشابه البيولوجى القـائم فى الميلاد والشباب والنضج والشيخوخة فالموت ، او التشابه الفيزيائى القائم فى الربيع والصيف والخريف والشتاء ، على ان صحة اعتبار هذه التشبيهات قادرة على التعبير عن مبدأ جوهرى ينطبق على التاريخ بأجمعه ، شىء لابد من الاعتراض عليه وتحديه . وتعرض ما اورده شبنجلر من بيانات عن مختلف « الثقافات » لسهام نقد تفصيلية كثيرة . ولكنها ليست هامة من وجهة هدفنا الحاضر . غير أن هناك تعقيبا ختاميا يمكن توجيهه اليها . فان فى الامكان رفض دفعه بأن المدى الذى بلغته « الميكنة » التى تمت فى الحضارة الغربية المعاصرة يعتبر علامة مؤذنة بأنهيارها. وذلك لان الميكنة المعاصرة تحرر الفكر البشرى والطاقات البشرية تحريرا يمهد السبيل لثراء اكبر فى الخبرة ، كما انها فى حد ذاتها عامل اساسى الى حد كبير بالنسبة لقيم خاصة تتجاوز ما لدى غيرها من « الثقافات » الاخرى من قيم .

« ٤ »

لا شك ان خير مثال على التصور التجريبى ، اللا مثالى للتاريخ ، ذلك التصور الذى ذاع انتشاره فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر والربع الاول من العشرين ، كتابات هـ . جـ . ولز [١٨٦٦ — ١٩٤٧] وبخاصة كتابه « معالم تاريخ الانسانية »* ، « The Outline of History [١٩٢٠] ، وهو كتاب انتشر انتشارا كبيرا بكل من انجلترة والولايات المتحدة . غير أن ولز أظهر آنفا فى عدة كتب سبقت « المعالم » — منها « البشـرية فى دور الصـنع « Mankind in the Making [١٩٠٣] ، « واليوتوبيـا العصرية « A Modern Utopia » ، « والعوالم الجـديدة بدلا من القـديمة « New Worlds for Old » ، [١٩٠٨] — اظهر اهتمامه الرحب والعميق الجذور بالرفاهية الاجتماعيـة والتقـدم البشرى . وكانت نقطة اهتمامه فى وضع كتابه « معالم تاريخ الانسانية » هى العوامل التى تؤدى الى التقدم وان يظهر بعض الامور الرئيسية التى عاقت ذلك التقدم فى الماضى . ونظرا لما طبع عليه مزاجه من التفاؤل ، ركز على عوامل التقدم ذاتها توكيدا اكبر . وقد نقل ولز فى رأس «مقدمته» فقرة من راتزل حيث قال : « ان فلسفة لتاريخ الجنس البشرى جديرة بذلك الاسم ، ينبغى ان تكون مشحونة بالاقتناع التام بأن الوجود كله واحد ، تكون فكرة مفردة يدعمها من البداية الى النهاية قانون واحد لا يتغير » .

---

* قد ترجم مترجم هذه السطور بهذا الاسم واصدرته لجنة التاليف والترجمة والنشر بعابدين فى اربعة مجلدات ، كما ترجم زميله الاصغر « موجز تاريخ العالم Short History of the World » وصدر فى الالف كتاب ومكتبة النهضة المصرية [المترجـم .]

وقد بين ولز الغرض من كتابه بأنه محاولة من الكاتب ان يقص فى صدق ووضوح وفى سرد متصل الحلقات قصة الحياة والانسانية بأكملها على ما تعرف عليه اليوم . ولم يكن العمل « فلسفة تاريخ » كما يتصوره الناس فى الوقت الحاضر ، ولكنه كتاب فى « التاريخ العام » كما اعتقد الناس فى الماضى فى كثير من الاحيان . ومع ذلك فالكتاب قد دل على اتجاهات محددة من التاريخ واظهر على الاقل بعض آراء المؤلف حيال معناه . وفيه ذهب ولز الى انه حتى بداية القرنين الاخيرين لم يكن هناك شىء اسمه التاريخ باستثناء « المدونات الكهنوتية البحتة » . ولم يكن لدى شعوب العصور الباكره اى منور تاريخى * . ولا شك انه من العسير حتى على الدارس العصرى للتاريخ المحافظة على المعنى الصحيح للفترات الزمنية ، والفصول التسعة الاولى تصف ، على اساس العلوم الطبيعية المقبولة فى زمانه ، العمليات التطورية وغيرها التى ادت الى ظهور « الانسان الحق الاول » ، انسان الشطر المتأخر من العصر الحجرى القديم . وقد رأى ولز ان الكائنات العضوية الحية نشأت فى مخاط البرك وشواطىء البحار . فأما العقل الذىهو عنده العامل المسيطر فىالتاريخ، فانه تقبله بسهولة على انه انبثق فى ثنايا عمليات التطور . ومع انه اعطى تيارات التاريخ المستمرة حقها من الاعتراف ، فانه لم يعتبره متحركا فى تطور يمتد فى خط مفرد ، بل راح يصف فترات مختلفة لشعوب تعيش حياتها مستقلة فى أعظم شأنها عن غيرها تماما. وبدلا من ان يشغل نفسه بالفكرات الخاصة بمختلف طرز الحضارة ، أخذ ينشد العمليات المتماثلة فى تواريخ اجناس غير مترابطة وحقب مختلفة . وعنده ان طبيعة الانسان كانسان تنطوى على وحدة وتشابه له قيمة اعظم من قيمة الفوارق بين الحضارات التى ظهرت فى ازمان ومواطن معينة . وقد أصر على أن الجماعات الانسانية ليست انواعا بيولوجية متباينة [يؤدى اختلاط الاجناس بينها الى العقم ، كحالة البغل مثلا] . وانما هى اضرب قادرة على الائتلاف والالتحام . وفى هذه الحقيقة يقوم أساس ايجاد الفة وانسجام بين البشرية. ولكن «حدث فى اثناء عدة آلاف منالسنين ان قامتمجموعتان من القوىتعملان متجاورتين، [فتنزع] الاولى الى تفريق البشر الى مجموعة ضخمة من الاضربالمحلية* وتعمل الثانية على مزج هذه الاضرب وخلطها مرة ثانية بعضها ببعض قبل ان تتأسس مجموعة منفصلة منها .

ويصف ولز اية حضارة من الحضارات بأنها « استقرار الانسان فوق منطقة من الارض يظل على الدوام يستثمرها ويمتلكها ، ويعيش فى مبان مسكونة به على الدوام مع وجود حكم عام ومدينة مشتركة او قلعة » . وقد حدث فى مجرى التاريخ ان اخترقت مثل هذه المجتمعات المستقرة

---

* المنظور فى علم الرسم معروف . وهو هنا بمعنى مظهر الموضوع كما يتبدى للعقل من زاوية التاريخ [المترجم]

* الضرب : Variety فى علم الأدباء [البيولوجيا هو الصنف والنوع [المترجم]

جماعات من بدو رحل ، وكان ذلك مقرونا فى النهاية بالمنفعــة والتقدم البشرى . ونشأ بين ظهرانى المجتمعات المستقرة فن الكتابة كما نشأت معه فكرات العلم ، والتقوى والبر الشامل والدولة العالمية العامة . وقد نشأت هذه الفكرات بين شعوب مختلفة فى اوقات مختلفة . « فأما سائر تاريخ الانسانية فهو الى حد كبير جدا ، تاريخ هذهالفكرات الثلاث : العلم والتقوى والبر الشامل والدولة الحرة البشرية ، وهى تنتشر من عقول النادرين والاستثنــائيين من الاشخــاص والشــعوب التى انبثقت فيها لأول مرة ــ الىالوعى العام للجنسالبشرى حتىاستطاعت ان تضفىعلى الشئون الانسانية لونا جديدا فى البداية ، ثم تبث فيها روحا جديدة ، ثم توجهها توجيها جديدا » . وبعد ان رفض ولز الفكرة القائلة بأن التاريخ البشرى انما هو قبل كل شىء نتيجة للقوى والظروف الطبيعية صرح بأن : « التاريخ البشرى بأسره هو من حيث الجوهر تاريخ فكرات » ... « فكل ما يفعله الناس والامم انما هو ثمرة لدوافع غريزية تتفاعل مع الفكرات التىيضعها فىرءوس الناس الحديثوالكتب والصحفوالمعلمون وما الى ذلك . وربما حدث ان الضرورات الفيزيائية والاوبئة وما يلم بالمناخ من تغيرات وما ماثلها جميعا من اشياء خارجية قد تزيغ وتشوه نمو التاريخ ومع ذلك فان جذره الحى هو الفكر » . ومع ان اختراع الطباعة مهد السبيل لاحتمال تشارك الناس جميعا فى المعرفة ، فان ذلك لم يحدث ولم يصبح امرا مفعولا حتى امكن الحصول علىمقادير ضخمة من الورق . ولن نفى الورق حقه مهما بالغنا فى تبيان أهميته فى التاريخ الحى . لذا ترى ولز نفسه يحث على انه : « لا يكاد يكون من التزيد القول بأن الورق هو الذى مهد السبيل لاحياء أوربا من جديد » .

ومن الجدير بالذكر أن اعمال المؤرخين المحترفين الذين اعتمد عليهم ولز لم تمنح « الرجل العادى » الا أقل التفات . على ان ولز راح فى بضـــع فقرات يكشف عن بعض التنبه الى مسألة معنى التاريخوكيف كانت ولاتزال بالنسبة للرجل العادى . « فالرجل العادى ظل حتى بعد اختراع الكتابة يواصل زراعة رقعته من الارض ، وحب زوجته واطفاله ، وضرب كلبه ورعاية حيواناته ، والتذمر فى اوقات الشدة ، والخوف من سحر الكهنة ومن قوة الآلهة ، غير راغب فى شىء اكثر من ان تتركه وشأنه القـــوى التى تعلوه . هكذا كان الانسان فى عام ١٠٠٠٠ قبل الميلاد ، وهكذا كان دون ان يداخله تغير فى طبيعته ولا نظرته الى الدنيا فى عهد الاسكندر الاكبر ، وهكذا يظل اليوم فى معظم اجزاء العالم » ، « فالحياة الحقيقية للانسان العادى هىحياته اليومية ، دائرته الصغيرة منالعواطفوالمخاوف والجوعات والشهوات والاندفاعات الخائلة . فهو لا يحول عقله المتكره الى التأثير فى الشئون السياسية والتجاوب معها الا متى وجه نظره الى تلك الشئون بوصفها شيئا يؤثر تأثيرا حيويا فى هذه الدائرة الشخصية » . وقد ظلت الشعوب المستقرة تعيش طوال معظم احقاب التاريخ عيش « مجتمعات الطاعة » . ولم يحرر معظم الناس انفسهم بعد مما فيهم من

رغبة فى ان « يقودهم حكامهم ويظللوهم بحمايتهم » . ومع هذا فان « الاناس العاديين لا يستطيعون التهرب من المشاركة فى السياسة العالمية والاستمتاع فى الوقت نفسه بحريتهم الخاصة » ، بيد انهم لم يتعلموا هذه الحقيقة الا بعد انقضاء عدد لا حصر له من الاجيال والاحقاب » .

والى جوار تطور المعرفة والحكم السياسى ، اعترف ولز بدور الدين فى التاريخ . « فالدين شىء نما مع قيام الترابط والاجتماع الانسانى كما نما بفضله، كما أن الله قد كشفه الانسان ولايزال يكشفه». وهو يشير الى ان « بدايات الحضارة وظهور المعابد شيئان متلازمان متآنيان على كر التاريخ . فالأمران يسيران جنبا الى جنب . وبداية المدن هى مرحلة المعبد فى التاريخ » . وعدا ذلك ، فان ولز عمد فى الاماكن المناسبة فى كل حالة الى عرض بيانات عن الديانات الاخرى ، فعله مع البوذية مثلا، غير انه وجه التفاتا اكثر ومتكررا الى المسيحية والاسلام . وهو يقرر « ان اهمتهما التاريخية الفذة تكمن فى صفات متعددة جمعت بينهما : منها ان كلا من المسيحية والاسلام على اختلاف طريقتهما ، قد وعد لاول مرة فى الخبرة الانسانية .... باعطاء تعليم خلقى مشترك لجمهرة غفيرة من النـــاس وبتزويدهم بتاريخ مشترك للماضى وفكرة مشتركة عن هدف ومصـــير انسانى » . ويعتقد ولز « ان تاريخ اوربا منذ القرن الخامس حتى الخامس عشر انما هو الى حد كبير تاريخ اخفاق هذه الفكرة العظيمة فكرة قيـام حكومة عالمية ، بتحقيق نفسها تحقيقا عمليا » . ذلك ان ما ورثته الكنيسة من لاهوت اعتقادى معقد قد ابهظ كاهلها وعوق حركتها . فانها اوتيت من اللاهوت اكثر مما ينبغى ومن الدين اقل مما ينبغى . ومع ذلك ، « فان المسيحية بسبب كل ما داخلها من تنويع وفساد ، لم تفقد قط نقدانا تاما اثرا ضئيلا من الاخلاص لاوامر الله يجعل ما للملوك والحكام من فخامة شخصية تبدو كأنما هى وقاحة صادرة من خادم قد بالغ فى التأنق فى ملبسه، وتجعل ما تستطيع الثروة تقديمه من أبهة واشباع للمطالب أشبه الاشياء بما يفعله اللصوص من تبديد . ولا يمكن ان رجلا يعيش فى مجتمع مسته بيدها ديانة مثل المسيحية والاسلام ان يصبح عبدا بصورة مطلقة ، فان فى هاتين الديانتين صفة لا سبيل الى محوها تجبر الرجال على اصدار الحكم على سادتهم وادراك ما عليهم من مسئولية نحو العالم » . ومع ان الحماقة دفعت بالناس الى كتابة الكثير عن الخصومة بين الدين والعلم ، فالواقع انه لا وجود لخصومة كهذه . فان ما تصرح به هذه الديانات العالمية بالالهام والبصيرة النافذة ، هو شىء يظهره التـاريخ كلما زاد صـفاء ويوضحه العلم كلما اتسع نطاقا فى صورة حقيقية معقولة يمكن بسطها للناس : من أن الناس جميعا يؤلفون اخوة عامة فيما بينهم ، وانهم كلهم لمصدر مشترك واحد ، وان افرادهم واممهم واجناسهم تتصاهر وتختلط نسبا، ولا تزال تواصل مضيها فى سبيلها الرحب حتى تمتزج بعضها مع بعض فى مصير بشرى مشترك على هذا الكوكب الصغير الحـائر بين النجوم . كما أن علماء النفس يستطيعون الان الوقوف صفا واحدا مع

الواعظ الدينى والتأكيد لنا بأن لا سلام للقلب قائما على المنطق ، ولا توازن ولا سلامة فى النفس ، حتى يستطيع انسان اذ يفقد حياته ان يجدها ، وحتى يؤدب ويهذب مصالحه وارادته ليربأ بها تماما عن الشراهات والمنافسات والمخاوف والغرائز ودوافع العواطفالضيقة » . « ومما لوحظ ان تاريخ جنسنا وخبراتنا الدينية الشخصية يسيران متحاذينتحاذيا وثيقا، بحيث يبدوان لعين مشاهد عصرى كأنهماشىء واحد تقريبا : كلاهما يتحدث عن كائن هو فىالبداية مبعثر واعمى ومرتبكغاية الارتباك ، وهو يتحسس طريقه ببطء نحو الصفاء والخلاص المتعلقين بهدف منظم متماسك . تلك هى معالم التاريخ فى أيسر صورها ، وسواء أكان للانسان مقصد دينى او أنكر ذلكالمقصد انكارا باتا ، فانالخطوط المحددة للمعالم تظل كما هى »

ورغم اعتراف ولز ذاك بالدين فى التاريخ ، ربما امكن لنا ان نتساءل هل كان ماأدلى به ولز حول الدين وافيا بالغرض؟ ونشير هنا ان فكرتهعنه يغلب عليها الطابع الاجتماعى ، بوصف كون الدين الصورة المثالية للاخوة العامة للانسان. ولكن قلةوفاء تلكالفكرةالدين حقه بالغرض تنطوى فعلا على خطأ فى عرض طبيعة الدين كما يوجد فى التاريخ. وندر ان استخدم ولز كلمة « الله » . اجل انه اظهر فعلا فى كتابه « الله ، الملك غير المرئى . God the Invisible King » [١٩١٧] ، قـد وصـف « اللــه كانما هو « شخص » ، بأنه زعيم البشرية وقائدها فى حربها على الشر وكفاحها فى سبيل الخير .وكانما اربكته الفكرة ، فلم يستخدمها فى « معالم تاريخ الانسانية » ولا فى اى كتابات اخرى له . وظاهر ان ولز كان من اصحاب « المذهب الطبيعى » . والديانات كما هو معلوم تتجاوز كل مذهب طبيعى فى مضامينها ، الامر الذى تجاهله ولز ، بالنسبة لأصل الحيـاة والعقول . اذ فاته التسليم بأن « المعابد » التى اشار اليها ، اقيمت من أجل عبادة الله والاتصال به بوصفه شيئا آخر عدا الطبيعة والبشرية . فهى لم تكن مجرد اماكن يجتمع فيها الناس بدافع النهوض بالاحاسيس الاجتماعية والتعاون الاجتماعى . وتهتم الديانات منذ اول الازل بالله وبقيام وجـود مستمر يتجاوز الوجود الارضى ويتم بطرق لم يبد ولز اى تقدير لها . وهناك شىء جوهرىفىهذا الصدد يعالجه تعقيبانتونيا فالنتين : « لو استعرضنا جميع حالات الانسان العقلية لوجدنا ان اشد الحالات انغلاقا على ولز واشدها بعدا عنه ، هى حالة النشوة المستيقية » .

نشر كتاب « معالم تاريخ الانسانية » بعد ان وضعت الحرب العالمية الأولى اوزارها . وفيه يبدو ولز محتفظا بشىء مما كان له قبلا من تفاؤل، على انه ابدى شكوكا جدية حول صحة ذلك التفاؤل . « لقد بدانا نفهم شيئا عما لعله يكون عليه حال العالم ، شيئا عما سيئول اليـه حـال جنسنا ، لولا مالانزال مطبوعين عليه من انسانية خام فجة . . . وما عليك الا ان تبعث فى الرجال والنساء القدر الكافى من الغيرة او الخوف او السكر والغضب ، تحملق فيك حتى فى ايامنا هذه الحدق الحمر المتأججة

التى كانت لانسان الكهوف . نعم لدينا الان الكتابة والتعليم ، والعلم والقوة، وقد استطعنا ترويض الوحوش وتذليل البرق، ولكننا لم نزل بعد فى مراحل التخبط نحو النور . وقد روضنا الوحوش وربيناها ، ولكن لايزال علينا ان نروض انفسنا ونربيها » . وفى فصله الاخير اودع تأكيدا اكبر على العامل الخلقى . ولابد للمعرفة من أن تساندها القوة الخلقية . « ولم يزل بعد واجبا ان يغدو التاريخ سجلا للكرامة الانسانية » . « وينبغى ان تظل حياة الانسان حتى النهاية مغامرة رفيعة وفظيعة » . ورغبة فى تقدم تلك الحياة فى المستقبل دعا ولز الى توفير اسباب التربية الشاملة لكل جوانب الحياة ، ولجميع الافراد على السواء . ومع انه صرح بأن « التـاريخ البشرى يصبح سباقا بين التربية والكارثة الداهمة » ، فانه مع ذلك ابدى ايمانه عندئذ أن « العالم .... يتقدم ولن يبرح بتقدم » . عاش ولز حتى انتهت الحرب العالمية الثانية ، ولكنه ظل فى اعماله الروائيـة وغيرها يحض الناس على ضرورة العمل بفكراته : فكرة الحكومة العالمية الاتحادية وفكرة التعليم العام للجميع . ورغم وجود بعض شوائب تبقت من مزاجه التفاؤلى الاول ، فانه اتجه ناحية التشاؤم . وكأنى به فى النهاية لم يعد يستطيع تصور التاريخ فى صورة لولب يتصاعد حلزونيا الى اعلى . ونذكر هنا انه فى عام ١٩٣٨ — [او ٣٩ ؟] صرح فى محاضرة القاها بأستراليا : ان الجنس البشرى قد بلغ الاوج المرجو له وانه اخذ يهبط على نكبـات متعاقبة الى هاوية الابادة النهـائية . ثم اظهـر فى كتـابه « العقل فى أقصى تـوتراته : **Mind at the end of its tether** » [١٩٤٦] ان شيئا مما كان يساوره فى البداية من الامل لم يبق له وجود : اذ بدا النوع البشرى وجها لوجه امام كارثة نهائية . على انه ينبغى الا يفسر فقدان ولز للثقة والرجاء بعد أن أسن وشاخ ، على انه آية على نبذه بصفة عامة لنوع فكرته عن التاريخ التى آمن بها ووقف حياته عليها . فان كثيرا غيره من الناس شاركوه شكوكه وربما ظلوا يفعلون ذلك ، ولكن الكثير من الاحياء المعاصرين لايزال يلهمهم الايمان بنوع التقدم الذى وصفه فى « معالم تاريخ الانسانية ※ .

※ « نقل المترجم الى العربية كتاب **The Outline of History** » تحت عنوان : « معالم تاريخ الانسانية » ، وصدرت منه الطبعة الاولى فى اربعة مجلدات [١٩٤٧ — ١٩٥٢] ، والطبعة الثانية [١٩٥٧ — ١٩٦٥] وبدا اصدار المجلد الاول من الطبعة الثالثة فى يناير ١٩٦٦ [فالمجلد الثانى فى ١٩٦٨] ، [لجنة التاليف والترجمة والنشر بعابدين بالقاهـرة] ..

الفصل التاسع

اتجاهات المؤرخين ومعالجة فلسفة التاريخ

« ١ »

لكأنى بفلسفة التاريخ مادة جعلت للفيلسوف لا المؤرخ . فمتى عالجها الفيلسوف وجب عليه ان يقلب فكره فيما قاله المؤرخون عن التاريخ كشىء واقعى وكسجل لما حدث . والمؤرخون العصريون فى ايامنا هذه أحق الناس بالالتفات قبل كل من عداهم . ومع ذلك فان الفيلسوف الدارس لطبيعة التاريخ ومعناه لن يبالغ فى اضفاء الاهمية على الاراء المتعلقة بالتاريخ فى اى عصر ولو كان عصره هو . ورغم وجود ذلك النزاع الذى يثار احيانا ، من ان المؤرخين « الحقيقيين » لم يوجدوا الا فى القرنين المنصرمين ، فانه يصح عدلا التسليم بانه كان هناك مؤرخون لهم وزنهم منذ ايام الاغريق القدماء والرومان . ومع ذلك ، فان حرية البحث التاريخى وتوفر وسائله زادت زيادة ضخمة فى القرن التاسع عشر ، كما ان ما اجتمع له من الفرص تواصلت زيادته بغير انقطاع . واهم ظاهرة نتبينها فى الدراسات التاريخية العصرية ليست مناهجها وانما هى مجالها الضخم الاتساع . ذلك ان معظم احقاب تواريخ الشعوب فى « الغرب والشرق » قد لقيت شيئا من الالتفات . وبينما ترى كثيرا من المؤرخين قد ركزوا اهتمامهم على نواح معينة او اجزاء نوعية من التاريخ او عالجوه من وجهات نظر خاصة

وباتجاهات متفاوتة ، فان المعالجة التوليفية الشاملة من جميـــع جوانب الحيـــــاة التـــــاريخية أخـــذت تلقـى تقـديرا متزايــــدا .

وهناك مؤرخون آخرون مثل ج.ج. درويسن [١٨٠٨ — ١٨٨٤] ، و هـ.فون ترايتشكه [١٨٣٤ — ١٨٩٦] ركزوا كل اهتمامهم على الكتابات التي تدور حول الموضوعات القومية الوطنية . فقد كتب فون ترايتشكه : « ان القلب القوى الجرىء الذى يحس بأن افراح الوطن واتراحه هى افراحه الخاصة واتراحه ، هو وحده الذى يستطيع أن يضفى طابع الصدق على أى سرد تاريخى » . وأقبل ج . سيلى (١٨٣٤ — ١٨٩٥) و ١ . ١ . فريمان (١٨٢٣ — ١٨٩٢) يخصصان نفسيهما الى أقصى حد فى تاريخ السياسات الماضية ، كما اتجه كل من ك.فون سافنيى [١٧٧٩ — ١٨٦١] وهـ. مين [١٨٢٣ — ١٨٨٨] الى التطور التاريخى للقانون ، وكل من هـ. ملمان [١٧٩١ — ١٨٦٥] و أ.هارناك [١٨٥١ — ١٩٣٠] الى التاريخ الكنسى . فأما الدراسات الافسح مجالا والمتعلقة بفترات واقاليم معينة فقد واصل القيام بها كل من جـ. بركهارت [١٨١٦ — ١٨٩٧] و ج.ج.كولتن [١٨٥٨ — ١٩٤٧] . فأفرد الاول كتابه حضارة عصر النهضة فى ايطاليا The Civiliation of the Renaissance in Italy [١٨٦٠] ، لمباحث الفكرة والسـلوك ، والدين والفن ، والعـلم والعـلماء والتأمل الفلسفى :— اعادة بنـــاء الجـو العقلى والخلقى » ، فى مـدة عصر النهضـة بايطاليا ، ولكنه كان فيه أكثر انشغالا بثقافة الطبقات العليا . فأما الثانى ، فانه وان أظهر اهتماما خاصا بالحياة الدينية فى اوربا فى العصور الوسطى ، وصف فى كتابه « المنظر العام للعصور الوسطى Mediaeval Panorama » [١٩٣٨] « المشهد الانجليزى منذ الفتح النورمندى الى الاصلاح الدينى » مطبقا وصفه على جميع جوانب الحياة لدى الفلاحين ومهرة الصناع والتجار والقساوسة والنبلاء . وفى السنوات الاخيرة ، بذلت محاولات كثيرة لمسح الحركات الخارجية والمشاعر والافكار الجوانية فى تاريخ الحضارة . ففى فرنسا ، افتتح هـ.بر [١٨٦٣ — ١٩٤٢] سلسلة من الدراسات التاريخية بعنوان عام هو : « تطور البشرية L'Evolution de l'Humanité » ، ادخلت بعض مجلداتها فى الـكتاب الانجليزى المعنون « تاريخ الحضارة The Hist. of Civilization » . وما من شـك فى أن وضـع تاريخ للحضارة أمر عسير جدا ، ولا سيما فيما يتعلق بترتيب المعطيات Data الشديدة التنوع . ومع ذلك فان الكتاب اصبح موضع التقدير بحيث انه لكى يتم فهم اهمية التاريخ ، اى لكى تقوم منظورات صحيحة وتصور واف عن ماهية التاريخ فى اوفى صوره ، فليس بد من تناول ذلك الكتاب بالدرس . ولن يتيسر تطوير فلسفة ملموسة للتاريخ الا مع وجود اســاس كهذا .

ودارت مناقشات كثيرة حول مدى استطاعة المؤرخ بوصفه مؤرخا ، ان يتجاوز مرحلة تحرى وبحث الحقائق ووصفها الى أصدار الاحكام عليها واعطائها تفسيرا يقوم على اساس التصورات الموصولة بمعنى الحياة . وحاول كثير من المؤرخين ان يجدوا فيما كشفوا شـــيئا من المنفعـة

البرجماطية . بل لقد بلغ الامر ببعضهم ان اعتبر مثل هذه المنفعة الممكنة الدافع الرئيسى لدراساتهم . ومما قد يشوقنا ، أن العلماء اظهروا اهتماما اكبر ، واختلافا فى الراى اعظم ، حول المسائل الخلقية منهم بالمسائل الفكرية والجمالية . كشأنهم ازاء جواز اصدار الاحكام او عدم جوازه .
وعندما وصف لورد بولنجبروك [١٦٨٩ — ١٧٥١] التاريخ بأنه « تعليم الفلسفة بالامثلة » ذهب الى انه يؤدى الى المعرفة «بمبادىء وقواعد عامة معينة للحياة والسلوك لابد أن تكون صحيحة دائما لانها تتطابق وما للاشياء من طبيعة ثابتة لا تتغير » . وسيستطيع المؤرخ ان يشكل « نظاما عاما من السياسات والاخلاق يقيمه على اقوى الاسس ، اى على اختبار المبادىء والقواعد فى جميع العصور ، وعلى توثيقها بالخبرة العامة » .
ومتى نظر الى التاريخ من هذه وجهة النظر تجلت له اهمية خاصة ذات صلة بالاخلاق . وقد دعا جوزيف بريستلى [١٧٣٣ — ١٨٠٤] الى دراسة التاريخ بوصفها عاملا يؤدى الى « تقوية الفضيلة » قائلا بأن « الرذيلة فى التاريخ لا تبدو فى هيئة مغرية قط ... » ، « فالتاريخ يمكننا من تكوين فكرات عادلة حول ما تتصف به الطبيعة الانسانية من كرامة وضعف » .
وهناك وليم ا.هـ. ليكى [١٨٣٨ — ١٩٠٣] الذى قام بعمل دراسة خاصة فى تاريخ الاخلاق المرعية ، ذهب فيها الى ان « المعيار الخلقى الذى يعمل به الناس، وكذلك القيمة النسبية الموصلة بفضائل معينة يجرى فيهما تغير دائم » ، وأصر بأن « ما يمكن تسميته باسم العناصر الاولية للاخلاق لا سبيل الى تغيره » . وكتب فى الجملة الاخيرة من كتابه ما نصه :
« لاشك ان هناك صوى* خلقية خالدة باعيانها لاسبيل الى ازالتها ابدا » .
فأما لورد اكتون [١٨٣٤ — ١٩٠٢] فانه اصر بقوة على ضرورة توجيه الالتفات الى ما فى التاريخ من دلالات ضمنية اخلاقية . وحين راح يطبق القانون الخلقى « بنزاهة لا تلين » ، وجد « سر سلطان التاريخ ، ووجد كرامته، كما وجد منفعته». وقال : ان جوهر التاريخ قد ينظر اليه على أنه الجهود التى تبذل فى سبيل الحرية الخلقية ، هامسا فى اذن جيمس برايس بأن « فى الامكان جعل تاريخ الحرية السدى الاساسى لنسج التاريخ بأكمله » ، ذلك السدى الذى يظهر « من خلال جميع الاحداث وفى جميع العصور العمل الذى تقوم به هذه القوى الخلقية — وهى تخلق حينا وتدمر حينا آخر ، وتحور وتعدل على الدوام — التى شكلت النظم البشرية واعادت تشكيلها المرة تلو المرة ووهبت الروح البشرية اشكال طاقتها التى لا تكف عن التغير » . وفى رسالة منه الى الاساتذة الذين يتولون اصدار كتاب « تاريخ كمبريدج العصرى **The Cambridge Modern History** »
فى [١٨٩٨] اوضح أكتون تصوره للتاريخ العام : « انى افهم من كلمة التاريخ العام ذلك الذى يتميز عن التاريخ المجمع لجميع الاقطار والذى ليس حبلا من رمل سائب ، ولكنه تطور متواصل ، وليس عبئا على الذاكرة، بل تنوير للروح . وهو يمضى ، فى موكب من التعاقب ليست الامم فيه الا

---

* الصوى : هى علامات الطريق ويقصد بها هنا الحدث او التطور الذى يمثل نقطة تحول [المترجم]

اشياء ثانوية . وفيه تروى قصتهم لا من اجل خاطرهــم ، بل بالاحــالة وخضوعا لمجموعة أعلى حسب الزمان والدرجة التى تسهم بها تلك الامم فى خدمة المصائر المشتركة للبشرية » .

على ان هذا الرأى القائل بأن عمل المؤرخ يغلب فيه الطابع الخلقى لم يلبث أن قوبل بالتحدى من ماندل كريتون [١٨٤٣ — ١٩٠١] الذى احتج على جعل التاريخ فرعا من العلوم الخلقية . هذا الى انه لقى نقدا من هنرى لى [١٨٢٥ — ١٩٠٩] على أساس ما فى فكرتى الصواب والخطأ من نسبية ازاء الزمان والمكان ، ودعا الى النظر فى السلوك بالاشارة الى المعايير الخلقية المعاصرة والمحلية . على أن نقده أخفق دون التمييز بين الطرائق المتغيرة للسلوك المرتبط بالظروف وبين القيم الخلقية الدائمة . وقد اشار لى ضمنا الى تلك القيم الاخيرة عندما افترض فى ختام كتابه اننا نستطيع الحكم على فكرة خلقية بأنها « تشوهت » . وقال بأن مما يجرى وفق المنهج العلمى « ان نمثله [يعنى فيليب الثانى ملك اسبانيا] فى صورة ثمرة لا مناص منها انتجتها فكرة خلقية مشوهة . » ثم عاد المؤرخ الامريكى و.ر.ثاير [١٨٥٩ — ١٩٢٣] فردد وجهة النظر الخلقية من جديد ، اذ كتب : « ربما اتخذ روح البر والتقوى اشكالا مختلفة لاظهار نفسه ، ولكنه لا يتغير . وهكذا شأن ولاء الانسان للانسان وروح الصداقة والمودة نحو الجار والتضحية بالذات ، فانها كلها عناصر مستكنة فى الطبيعة البشرية بنفس الطريقة التى يكون بها الحديد والذهب والاكسوجين عناصر فى عالم الكيمياء . »

ونده ليوبولدفون رانكه [١٧٩٥ — ١٨٨٦] الذى يعد بحق اعظم مؤرخى زمانه ، بطريقة معالجة دراسة التاريخ من اية نقطة تنطوى على التحيز الذاتى [Subjective] . ومع انه اصابه نقــــد قاس من كثــــير من مواطنيه ، فان عددا من المؤرخين غير الالمان حصلوا على الالهام من أعماله واتبعوا مناهجه. وكان رانكه يصر على ضرورة اتباع طريقة البحث التاريخى غير المتحيز للهوى والمقترن « بالموضـــــوعية Objectivity الهادئة » ، والاعتماد على مصادر معاصرة للمدة التى يدور بحثها . ومع انه اعرب عن تحرره من كل فلسفة استنتاجية وسابقة للمادة التى يدرس ، فلا شك انه كان واقعا تحت سلطان هيجل ، ويحاول ان يصور كل عصر على انه يعبر عن فكرة جوهرية عامة ، تؤدى كلما ظهرت فكرات جديدة، وتلاحمت بالتوليف بعضها ببعض الى حياة شاملة لا يبرح الشمول فيها يتزايد. اقبل فون رانكه على دراسة التاريخ وجعل منها هدفه الاعظم فى الحياة. وكتب فى عمله الاول وهو : « تواريخ الشعبين الرومانى والجرمانى Histories of the Roman & German Peoples » [١٨٢٤] انه كمؤرخ انما يريد « فى يسر أن يروى الحقائق كما حدثت فعلا » .

من أجل تلك الغاية انكفأ على دراسات واسعة وتفصيلية للوثائق

المعاصرة للمدد التى يعالج . وأصر على أن الهدف الأقصى للمؤرخين هو التاريخ العام ، وأنه لا سبيل الى احتمال مواصلة دراسة التفاصيل الا عن طريق الرؤيا الشاملة لكل شيء . والمثل الاعلى الذى تطلع ببصره اليه ، هو «النظرة الى العالم فى ماضيه وحاضره .... لكى يرى بعين محايدة غير منحازة تقدم التاريخ العام » . على أن دراسة التاريخ العام تقتضى حتما تحقيقات حريصة فى التفاصيل . ولم يفته ان يؤكد ما عليه الأمم والاجناس والازمان المختلفة من تفرد وخصوصية . فمتى تمت حلقات التاريخ العام تسلسلا وجب ان يسبغ الانصاف كاملا على فردية العظماء كل فى أمته الخاصة . والتاريخ يعد الى اقصى حد من « عمل عقول معينة تتصف بدرجة متفاوتة ببعض الشروط ولكل منها دائرة نفوذ معينة » . ولكن العظماء نشأوا عن حركات واسعة الانتشار فى ازمانهم وبيئتهم . وهناك بعض ما يبرر الرأى القائل بأن اهتمامات فون رانكه يغلب عليها الطابع السياسى ، ولكنه لم ينقطع قط عن الاشارة الى الحضارة . ومع أن أعماله كانتتدور بصورة نوعيةحول احقاب واقطار معينةوافراد بعينهم، فانه كان يهدف الى التلويح الى اهميتهم الاصيلة بوصفهم قائمين بالاسهام فى نمو الحضارة . وقد صدمته الى حد ما الروايات التاريخية التى الفها السير والتر سكوت، ولكنه قال : ان الحقيقة التاريخية « اجمل كثيرا وأشوق كثيرا من القصص الرومانسى » . ذلك أن واجب التاريخ « ان يسجل اعمال وآلام تلك الكائنات الغفيرة العدد التى هى ايانا نحن البشر الذين يجمعون فى الوقتنفسه بينالوحشية والقوة والطيبةوالنبل والهدوء والدناسة والنقاء ، — وأن يتتبعها : [أعنى الكائنات] منذ ميلادها وفى ثنايا تشكيلها » . ويقوم اتجاهه اساسا على الأخلاق ، كما انه ذهب الى ان المؤثرات الخلقية تتحكم فى عظمة الامم وانحطاطها . وبينما هو يعترف بمكان الدين من التاريخ، يعبر عنانه لم يقدم حلا لجميع مشكلاتنا. وهكذا مثلا ، « ترى الله يستخدم الحروب لاغراض لا نعلمها » . ولم يكن رانكه من دعاة الفكرات المسيحية فى التاريخ . فانه صرح : « اننى مؤرخ قبل كل شى ء، ثم أنا من بعد ذلك مسيحى » .

فأما المعاصر الفرنسى لرانكه وهو المؤرخ ف.ب.ج. جيزوه [١٧٨٧ — ١٨٧٤]، فانهكرسنفسه لدراساتخاصة فىالحضارة. واشهراعماله هى « تاريخ الحضارة فى اوربا « The History of Civilization in Europe [١٨٢٨].«وتاريخالحضارةفىفرنساThe History of Civilization in France [١٨٣٠] . كتب : « ان فلسفة التاريخ تقوم علىاظهار ما بين الاحداث من علاقات .... واسباب الاحداث وآثارها » . وكان هو نفسه مهتما بوجه خاص بالمثل الاجتماعية والفكرية . وتساءل : « هل الحضـــارة خير أم شر » ؟ « ان بعض الناس ينعون عليها امتلاء وطابها بالشر للانسان » ، وبعضهم الآخر يثنون عليها « على انها الطريقةالتى سيبلغ بها اعلىكرامة وتفوق » . فهل هناك حضارة عامة للجنس البشرى بأسره ؟ وهل قدر للبشرية ان تحرز حضارة عامة شاملة بفضل جهود الاجيال المتعاقبة ؟

وكان جيزوه يحس باليقين بأن ذلك هو المقدر على الانسان فى هذه الأرض . ولاتزال الحضارة فى طور طفولتها . ويبلغ من شـــدة وقع النـواحى الاجتماعية الواضحة للحضارة على كثيرين انهم لا يميزون بالقدر الكافى ما هو موجه نحو ارضاء الفرد لا نحو احواله الاجتماعية . ومع ذلك فالدين والادب والفنون الجميلة تنطوى على الكثير من هذا النوع من الارضاء للفرد . على ان الحضارة لا تتكون فقط من العناصر التى تسهم فى اقامة صرح السعادة والرفاهية الاجتماعية . فانها تتضمن ايضا تطور العقل الفردى . وتتجلى الحضارة فى « تحسين النظام الاجتماعى وتوسيع عقل الانسان وملكاته » . وتراه فى بداية الكتابين المذكورين ، ينقل عن كاتب لم يذكر اسمه : « ان المجتمعات الانسانية تولد ، على الارض وتعيش وتموت، وفيها تنجز مصائرها المقدورة لها . ولكنها لاتشمل الانسان بأجمعه . وبعد أن يتم ارتباطه بالمجتمع ، يتبقى له الشطر الانبل من طبيعته ، وهو تلك الملكات السامية التى يسمو بها الى الله ، والى حياة مستقبلة ، والى البركات المجهولة التى يدخرها له عالم غير مرئى. فنحن الأفراد ، ولكل منا وجوده المنفصل المتميز ولكل شخصه المعروف الهوية ، نحن الذين وهبنا الخلود حقا، ــ لنا مصائر اعلى من مصائر الدولة » . وقال جيزوه : ان الأسئلة التى يتضمنها هــذا القول « تلاحقنـــا فى ختـــام تاريخ الحضارة » . [١]

واكد جيزوه تقدم الناس نحو الحــرية . وكان « الاصـــلاح الدينى البروتستنتى » خطوة نحو تحرير العقل . هذا الى ان الثورات السياسية بانجلترة وامريكا وفرنسا تغلبت فعلا على السلطة الزمنية المطلقة . على انه شهد فى الأوقات التى أعقبت تلك الثورات ميلا الى المركزية السياسية وما يتبعها من قصقصة لاجنحة الحرية . غير أن هناك نتيجة عامة واحدة لم تتأثر تأثرا جديا : حرية البحث ، وهى من اعظم حقائق المجتمع العصرى » . وقد حدث تطور مطرد فى جانبى الحضارة الاجتماعى منها والفردى ، وكان ذلك على وجه الجملة وان لم يتم بسرعة متساوية فى جميع الظروف ولا بنفس المدى . ولم يفت جيزوه أن يؤكد ما عليه القيم من ثراء فى الحضارة الغربية العصرية . وفى اعتقاده ان كفاحا يدور هادفا الى وحدة مقومات تلك الحضارة ، ولكن الوحدة شىء يجرى الاقتراب منه ولا يوصل اليه تماما البتة . « ومتى اعمل الانسان فكره فى مصيره المقدور ، ميز فيه مصادر ثلاثة ، وقسم الى ثلاثة اصناف الحقائق التى تؤلف المجموع . فهو على بينة من انه معرض للاحداث التى هى نتيجة القوانين ، وهى عــامة ودائمة ومستقلة عن ارادته ، ولكنه يستطيع بذكائه مشاهدتها وفهمها . على انه بفعل ارادته الحرة يخلق الأحداث، التى يعرف انه مؤلفها وفاعلها، كما ان لهذه الاحداث عواقبها وتدخل فى نسيج حياته . وهو ــ اخيرا ــ

---

[١] ان نوع الاجابات التى ادلى بها عنها وردت ضمنا فى آرائه عن الدين ، وهى التى ناقشناها آنفا فى الفصل الرابع .

يمر من خلل احداث ، لا تعد فى نظره نتيجـــة لتلك القوانين العـــامة التى لا يستطيع شىء اجتذابه منها ، ولا اعمالا عملها بمحض حريته ، وانما هى احداث لا يدرك سببها ولا الداعى اليها ولا مدبرها » . وربما نسب هذه الأمور الاخيرة الى عامل الصدفة، [وهو وضع لايفسر شيئا] او نسبها الى الله .

وفى شىء من الاتفاق معوجهة نظر جيزوه العامة، اعتبر ا.ك.دى توكفيل [١٨٠٥ — ١٨٥٩] ايضا انه كان هناك فى الماضى ولايزال فى الحاضر تقدم مستمر نحو المساواة الاجتماعية . على ان افكارهما تلك لقيت التحدى من معاصرهما ك.أ سانت بوف [١٨٠٤ — ١٨٦٩] الذى حذر قائلا : « ان التاريخ اذيرى من مسافة بعيدة ، يلم به تحول صارخ عجيب : فانه ينتج الوهم الخادع — وهو أخطر الاشياء طرا — بأنه شىء Rational عقلانى. فأما الحماقات والاطماع وآلاف الاحداث العجيبة التى تشكله، — فكلها تختفى وتتوارى عن الانظار . ويصبح كل حادث ضرورة لازبة . والحق ان التاريخ عند جيزوه مسرف فى طابعه المنطقى، بحيث لايمكن ان يكون حقيقيا » . ومع ذلك فقد ذهب كثير من المؤرخين منذ أيام جيزوه الى انه قد حدث فعلا تقدم عام عريض الجنبات للحضارة . وقد حاج المؤرخ الامريكى د.ج.هل [١٨٥٠ — ١٩٣٢] ، بأن « فى طبيعة الانسان معيارا للقيم يمكن بوساطته تقدير مايحدث من التقدم او النكوص فى ميادين الفن والصناعة والاقتصاد والسياسة والادب ، والفلسفة » .

ولن يدهشنا مع ظهور التقدم الذى حدث فى علوم العالم الفيزيائى فى القرن التاسع عشر ، أن يتصور الناس امكان ظهور «علم للتاريخ» يستخدم مناهج تماثل ما يستخدم فى العلوم الطبيعية . وقد اظهرناك من قبل فى الفصل الثامن على ان شيئا من هذا القبيل هو ما كان باكل يتمنى لو تم له احرازه . وحدث فى عام ١٨٧٤، انج.ح.زرفى [١٨٢١ — ١٨٩٢] وقف يحاضر فى « الجمعية التاريخية الملكية » بلندن ، فتحدث عن اخضاع « جميع ظواهر التاريخ بوساطة منهج علمى دقيق لقوانين العلية [السببية]، وصرح بأن الدراسة العلمية للتاريخ مستحيلة ، لو فرضنا وجود عامل الصدفة والقدر المحتوم وحرية الاختيار . ثم عاد فى ورقة اصدرها بعد ذلك حول « علم التاريخ » ، فكتب التالى : « أن اهم مايجب على المؤرخ اداؤه أن يظهر بصورة مقنعة ان الحقائق لم يكن فى الأمكان حدوثها بطريقة خلاف التى حدثت بها ، وانه لو أن الاسباب نفسها عملت عملها ، لادت دون مناص الى احدا ثنفس النتائج للمرة الثانية » . كما ان المؤرخ الامريكى ج.ب آدمز [١٨٥١ — ١٩٢٥] أظهر قبوله لفكرة « علم للتاريخ » يماثل العلوم الطبيعية . ووجه آدمز هذا السؤال : « علم الحقائق الموضوعية التى يتولى المؤرخ معالجتها ، وهى الاعمال الماضية التى قام بها الجنس ، يحدد حدوثها قوى تعمل وفق قوانين ثابتة ، وتماثل فى صفاتها وطرق عملها القوى التى تعمل فى فلك العلوم الطبيعية والفيزيائية ؟ » ثم تولى

الاجابة عليه بنفسه حيث قال : « انى لمقتنع بأن التاريخ يعتبر بهذا المعنى علما » . وقد رأينا من يدافعون من الامريكيين عما اسموه « التـــاريخ الجديد » ، يظهرون عطفا كبيرا على هذا الرأى . فانهم اذ يشددون التأكيد على ما حدث من تقدمات جديدة فى علوم النفس والسلالات [الاثنولوجيا] والبشريات] الانثروبولوجيا]وعلم الاجتماع والسياسة ، يدفعون بأن التاريخ يعد من حيث الجوهر بمثابة تنسيق وتآزر بين نتائج هذه الامور جميعا . فأما أن لهذه العلوم اهمية فى دراسة التـــاريخ فشىء لا يقبل المناقشة ، ولكنها حتى لو اخذت مجتمعة لم تؤلف التاريخ على الشاكلة التى يهتم بها المؤرخ . وادعى ف.ج.تيجارت [١٨٧٠ — ١٩٤٦] ان هذا التاريخ « الجديد » يختلف عن القديم فى محض ناحية واحدة هى اختيار المعطيات الواقعية التى يبحثها المؤرخ . وهى حتى بهذا الوصف ليست من الجدة ما يعتقده دعاتها . وكما اوضح د.هـ.شريوك [١٨٩٣ — ؟] : « ان الاهتمام الاكبر الذى حظى به التاريخ الاجتماعى والثقافى ظل قائما طوال القرنين الثامنعشر والتاسععشر » . ولا شك أن جهود ج.ر.جرين [١٨٣٧ — ١٨٨٣] ولا ســـيما كتـــابه « موجـــز تاريخ الشـــعب الانجليزى » « **Short History of the English People** » ، [١٨٧٤] ، تعد مثالا بارزا على هذا . غير أن ج.ب.بيورى [١٨٦١ — ١٩٢٧] فى محاضرة الافتتاح فى كمبريدج فى عام ١٩٠٣ التى جعل عنوانها « علـــم التاريخ » لم يظهر انه يفهم من لفظة « علمى » انها تعنى استخدام المناهج والمفاهيم المستعملة فى العلوم الفيزيائية . وانما الطريقة التى يصبح بها التاريخ علميا هى التحليل المنظم النسقى والدقيق للمصادر ، مع وجود منظور كاف يدخل فى اعتباره المستقبل فضلا عن الماضى . هذا الى تقدير لوحدة التاريخ واستمراره .

وبذلت عدة محاولات للعثور علىعلم للتاريخ يقوم بوجه خاص على علم النفس الاجتماعى. وحاولهـ. أ. تين [١٨٢٨ — ١٨٩٣] كشف طبيعة التاريخ بدراسة السيكولوجيا القومية ، كما يعكسها الينا الفن والادب بوجه خاص . وقد اكد ك.لامبرخت [١٨٦٥ — ١٩١٥] بالقطع أن : « علم التاريخ الحديث انما هو فى المقام الاول علم السيكولوجيا الاجتماعية » . ولكى يرفع التاريخ الىمنزلة العلم ، الذىيستخدم مناهج العلوم الطبيعية، دعا الى استخدام «التاريخ الثقافى » ، على نهج علم النفس الاجتماعى . وعلى الرغم من اثارته هذه المنازعات ، فان مؤلفاته اتبعت فى الأغلب مناهج المؤرخين التقليدية . وربما جاز لنا أن نرتاب فى أن كثيرا من المؤرخين قد تأثروا كثيرا بهذا التصور عن « علم التاريخ » . وكما قال ج.ل. بر [١٨٥٧ — ١٩٣٨] : « ان الفكرة الســيولوجية تكشف عن نفسها دائما بما تظهره من اهتمام بالقـــانون او الطراز ، كما ان الفكرة التاريخية تتجلى بوضعها عينها على الفـــرد » ، او الشخص المعين او الجماعة او الحادث او الحركة ، او اى شىء اطلق عليه اسم علم او يمكن معالجته تحت « اسم علم » . فاما ما هو التاريخ ، واما ما يقصد من

التاريخ ، فسؤال ينبغى توجيهه الى التاريخ نفسه ، وليس الى العلوم التى هى جيرانه . وقد استحث بر زميله ج.هـ.روبنسون [١٨٦٣ — ١٩٣٦] وهو من انصار مذهب « التاريخ الجديد » ان يرجع الى ما قالـه المؤرخون أنفسهم عن التاريخ .. الى زينوبول ، بما طبع عليه من واضح التمييز بين العلوم التى تعالج حقائق التكرار والتى تعالج حقائق التعاقب ... والى جرو تنقلت فى دفاعه عن التاريخ باعتباره دراسة للقيم ... والى مونوه ... والى بيورى ». وكتب ك. أ. بيرد [١٨٧٤ — ١٩٤٨] قائلا : ان علم كتابة التاريخ فى صورته العصرية « قد حطم استبداد وطاغوت علمى الفوزيقى والاحياء » ، كما انه اسمى التشبيه البيولوجى الذى عقده شبنجلر: « فرضا مورفولوجيا* وهميا سخيفا ». « فالمؤرخ ملزم بحكم مهنته أن يدرك طبيعة المنهج العلمى وتحديداته وأن يبدد الاوهام التى تزعم انه مستطيع ان ينتج علما للتاريخ يجمع التاريخ بحـذافيره ، أو أى دور كبير منه او واقعة فعلية حدثت فى الماضى » .

وثم سؤال هام لم يبرح يفرض نفسه أكثر وأكثر على المؤرخين فى الأزمنة الحديثة : وهو يتعلق بنوع التوليف Synthesis العام — ان وجد — الذى يمكن ان يوجـد فى التاريخ . وقد أصرف .م.فلنج [١٨٦٠ — ١٩٣٤] على اهمية ذلك السؤال قبل ثلاثين عاما خلت . ثم جاء د.د. هل ، فأكد ما عليه التوليف فى التاريخ من طابع كيفى فى جوهره — تمييزا له عن الطابع الكمى — وطبيعة ذلك التوليف باعتباره نظـاما وعملية عقلانية ، وليس تكرارا عاما : « فان حياة الانسان الاجتماعية وتقدم الحضـارة وتكوين النظم السياسية وتطورها وقيام الامبراطوريات وسقوطها والعلاقة بين الدول المستقلة — كل هذه التحولات تنتسب الى دائرة التغير الكيفى * كما انها تتحدى العد الرياضى والارقام الرياضية وتطالب بأداة جديدة من الموازنة والتفهم » . « ولما كان التاريخ هو سـجل الاحداث الخاصة التى ليس لأية واحدة منها خلة الضرورة العامة الشاملة ، ولما كانت ظواهر التاريخ البشرى — على العكس من ظواهر « الطبيعة » — لا يمكن تكرارها بالضبط، فهى لاتحتوى على أية معطيات تكفل قيام تعميمات [احكام عامة] مطلقة، فهى بالتالى لا تكشف عن اية قوانين ضرورية تعمل بمقتضاها » . « وليس عمل المؤرخ معالجة المتسقات [الامور المتسقة النظام] ولا القوانين او الصيغ العامة ، وانما عمله التعامل مع البحث فيما يلم بالسلوك البشرى من تنوعات وتغيرات مقيسة على ما يتحقق من نجاح او فشل يقومان على معيار الجهد القومى » . ومع ذلك ابدى العلماء قدرا جسيما من الشك حول طبيعة التوليف الممكن ومداه . واعترف المؤرخ الانجليزى هـ.أ.ل.فيشر [١٨٦٥ — ١٩٤٠] : « بأن انفعالا فكريا واحدا قد أنكره الناس علينا .

---

* المورفولوجيا : علم تركيب الاشياء وتشكلها وبنيتها [المترجـم]

* الكيفى Qualitative ما له علاقة بالنـوع او الكيف ، والـكمى Qualitative ما له علاقة بالـكم [المترجم]

فان رجالا احكم منى عقلا واوسع علما قد ميزوا فى التاريخ حبكة قصصية وايقاعا معاودا ونمطا مقدرا سلفا . ولكنى أقول : ان هذه التآلفات الانسجامية تخفى على نواظرى . فانى لا اشهد امامى الا طارئة تعقب اخرى،كما تعقب الموجة الموجة،فلاأجد الا حقيقةكبيرة واحدة ، لا يمكنبالنظر اليها ، لما تتصف به من تفرد فذ ، قيام أية تعميمات [احكام عامة] ، وانما هى قاعدة واحدة امينة يسلم معها المؤرخ من كل زلل : هى انه ينبغى له أن يدرك فى تطور المصائر البشرية دور العامل الطارىء والعامل غير المتوقع . وليس هذا من قبيل التشاؤم ولا اليأس . فان حقيقة التقدم مكتوبة بأكبر خط وأوضح قلم على صفحة التاريخ : ولكن التقدم ليس قانونا تنطوى عليه طبيعته . فالارض التى يكسبها جيل من الاجيال قد يخسرها الجيل التالى . كما ان افكار الناس قد تصب فى مسارب وقنوات تؤدى الى الكوارث والهمجية » . وفى تمييز قاطع لبعض ما يحتويه هذا القول من دلالات ضمنية ، أبرز أ.ج.توينبى الرأى القائل بأن التاريخ له بعض الأنماط المحددة . وقد قمنا بدراسة عمله فى الصفحات الاخيرة من هذا الكتاب .

« ٢ »

لحظ ج.ب.جوتش فى ١٩١٣ « بينما علم التاريخ يمد فتوحه فى كل اتجاه ، تتقاعس فلسفة التاريخ مبطئة الخطى » . وهى ملحوظة لاتزال تصدق حتى اليوم . فانه بلغ من تحقير بعض المؤرخين لفلسفة التاريخ أن أصبحت تسمى « عفريتهم [Bête Noire] الاسود » . فانها لقيت من الفلاسفة اهمالا يفوق ما لقيته أية مادة اخرى .وربما كان فى بعض اشكالها المبكرة ما يبرر هذا الاتجاه الذى اتخذه المؤرخون . وكذلك الشأن مع فلسفات « الطبيعة » المبكرة . اذ تلقى الزراية من العلماء المحدثين . ولكن لما كانت هذه تحل محلها فلسفات علمية ناقدة ، فكذلك يجرى تطوير فلسفات للتاريخ ناقدة ايضا . ففى عهد سالف يرجع الى ١٨٨٠ شكا المؤرخ الالمانى أرنست برنهايم فى كتابه « البحث التاريخى وفلسفة التاريخ Hist. Research & the Phil. of History » من التنافر غير الطبيعى بين هذين . تحاول ان يخلق بينهما التعاون مستخدما فى ذلك اولا : النقد لما شاع من انواع فلسفات التاريخ ، وثانيا : باشارة بناءة الى ماينبغى ان تكون عليه فلسفة التاريخ على أساس البحث التاريخى والمناهج التاريخية . وصنف فلسفات التاريخ السابقة فى مجموعتين : [١] الفلسفية المثالية ، [٢] والعلمية الطبيعية [الطبعانية] . وأظهر أن الاثنتين ذواتا جانب واحد وانهما غير وافيتين لامن حيث المبدا ولامن حيث المنهج . ورحب بفلسفة التاريخ « الجديد » اذ تتناول « المشكلة ككل » فى حدود ارتباطها بالبحث التاريخى التجريبى . فليس التاريخ محض سرد

[Erzahlend] ، ولكنــه علم متميز له مناهجـــه الخاصـــة . وهو ليس فحسب دلالة على « الفذ » ، [احداثا كان او اشخاصا او جماعات او احقابا] ، ولكنه بحث عن علاقات « الفذ » فى داخل « المجموعات الكلية Wholes » ، التى هى فى حد ذاتها فذة . « والكليات العـــامة » الناشــــــئة Universals عن تكرار المنهج العلمى الطبيعى لها مكانها من التاريخ ، ولكن « كلياته العامة » انما هى مجموعات « كلية » نسقية Systematic [ومهما يكن ما يقال عن الاختيار اى « الارادة الحــرة » ، فان التلقائى من الامور او العرضى الطارىء وانبثــاق الجديد ، لابد من الاعتراف بها فى التاريخ . وأشار الى أن جميع مشكلات فلسفة التاريخ يمكن وضعها تحت مبحثين : ما هى العوامل الموجودة فى التطور التاريخى ؟ ما النتيجة القيمة لمجرى التاريخ ؟ ويمكن اعتبار ماقدمه برنهايم من نقد أكبر اهمية من مقترحاته الانشائية . ورغم ذلك ، فان اقتراحه هذين النوعين من المشكلات له اعظم اهمية باعتباره اشــارة الى التحول الى الشكل العصرى من فلسفة التاريخ .

ولم يستطع احد ان يؤكد ان الشكل العصرى لفلسفة التاريخ يعتبر تام التطور ، ولكن طابعه واضح فعلا يتجلى فى عدد من الاعمال التى مهدت السبيل له . ومن المعلوم ان الكثير ـــ وان لم يكن الكل ـــ من ابرز الجهود المبكرة الأولى تم على يد فلاسفة من الالمان . فقد حدث فى ١٨٨٣ أن فلهلم دلتهاى [١٨٣٣ ـــ ١٩١١] فى كتــابه « مقــدمة لعلوم العقل Introduction to the Sciences of Mind » ، استلفت الانظــــــار الى الفروق بين المناهج الملائمة لدراسة حقائق التاريخ والمناهج المستخدمة للطبيعة الفيزيائية . فلماف.فندلباند [١٨٤٨ ـــ ١٩١٥] ، فانه فى محاضرته التى القاها بعنوان : « التاريخ والعلوم الطبيعية » ، كرر من جديد واحكم تفاصيل نفس المفاهيــم التى اوردها دلتهاى . وركز جيــــورج سيمل [١٨٥٨ ـــ ١٩١٨] فى كتابه « مشكلة فلسفة التاريخ The Problem of the Phil. of History » [١٩٠٧] اهتمــــــامه ابتــــــداء على هذا السؤال : « كيف يكون التاريخ ممكنا ؟ » . واثار هذا السؤال بطريقة مماثلة للطريقة التى سأل بها كانت : « كيف تكون المعرفة ممكنة » . وبعد أن ركز اهتمامه على مسائل نظـــرية المعــرفة الخاصة Epistemology بامكانية التاريخ بوصفه سجلا ، فانه لم يوضح أن من المسائل الجوهرية لفلسفة التاريخ البحث فى الاساس الغائى للتاريخ الواقعى . ومع ذلك فان مدار فلسفة التاريخ هو التاريخ الواقعى ، لا التاريخ باعتباره سجلا ، الذى يعتبر فى حد ذاته جانبا واحدا فقط من ذلك التاريخ .

حتى اذا وافت ١٨٨٧ ، أشار العلامة الايطالى انطونيو لابريولا [١٨٤٣ ـــ ١٩٠٤] بوضوح الى بعض الاتجاهات التى ينبغى انتهاجهــا ، ولكن كتابه « مشكلات فلسفة التاريخ The Prob. of the Phil. of Hist. » ، لم يكتب له ذيوع الصيت . وليست فلسفة التاريخ « تاريخا عاما » ، كتب من وجهة نظر الفكرات الفلسفية المتصورة مسبقا . وانما هى قبل كل

شيء بحث فى مناهج العلوم التاريخية ومبادئها ونظمها . ولا يمكن اعتبار التاريخ على خط يجرى فى محاذاة العلوم الطبيعية . اذ ان تلك العلوم الطبيعية ليست بحاجة الى بحث المحددات الفضائيةوالزمانية للاشياء التى تعالجها ، ولكن تلك الاوضاع الخاصة تعتبر جوهرية بالنسبة للتاريخ .
ونحن نحتاج الى نظرية التخلق التعاقبى* Epi. — Genesis للحضارة فى التاريخ مميزة تماما عن النظرة التكوينية Genetic الســــيكولوجية .
وحذر من اللجوء الى ادخال فكرات خاصة عن الوحدة قسرا الى حقائق التاريخ ، وهو عيب ذائع الانتشار بين التصوريين أصحاب مذهب التمثل التصـــــــورى Conceptualists] . اذ الواجب علينا الا نفترض سلفا وجود أى نوع من الوحدة . ثم انه اقدم بالمثل على تحدى صحة تطبيق فكرة التقدم بطريقة عامة على الحصيلة الكلية للمنجزات البشرية ، وأصر على ضرورة التحليل والتمييز بين مختلف تيارات التاريخ . فان ذلك من شأنه ان يزيد من وضوح النكوصات الفعلية فضلا عن التقدم فى التاريخ .
غير ان لا بريولا نفسه ظن فيما بعد انه وجد المبدأ للتاريخ الرئيسى فى التتابعات والعلاقات المتبادلة بين الظروف الاقتصادية فيما اسماه تمشيا منه مع ماركس وانجلز ، باسم « المذهب المادى التاريخى » .

وعلى الرغم من ان المؤرخ الرومانى أ.ر.زينوبول [١٨٤٧ — ١٩٢٠] ، قد ذكربالقطع ان عملهليسفلسفة للتاريخ، الا أنه أصر على بعض نواح هامة فى التاريخ ذات دلالة واهمية بالنسبة لها . وقد صوب كل تأكيده على التاريخ من حيث انشغاله « بوقائع التعاقب » مميزا عن تلك العلوم التى يغلب عليها الانشغال « بوقائع التكرار » . اذ لايمكن وصف التعاقب التاريخى « بقوانين عامة » مثل تلك التى يمكن وضعها عن عمليات الطبيعة المستمرة التكرار . فان تتابعاته تعد تقريبا « تسلسلات » ينبغى التعبير عنها بفكراتشاملة لها دلالتها المميزة . ولا تكرر التسلسلاتمطلقا بصورة واحدة متطابقة ، كما انها غير متماثلة فى علاقاتها الزمانية والفضائية .
وبينما زينوبول يسلم بأن وقائع التاريخ المتعاقبة مرتبطة بعضها ببعض عليـــا [سببيا] ، راح يناقش طبيعـــة الســـببية فى التـــــاريخ . وقد عرف بين أســـبابه حالات الوعى عنـــد الافراد والجماعات . « وتشـــكل هذه حالة الوعى القوة التى — يدونها — لا تستطيع أية قوة اخرى ان تعمل » . غير ان نسبة [العلية] فى التاريخ الى تلك القوة وحدها ، او الى السوابق من الظاهرات وحدها ، يعد عملا « غير دقيق » . وقد وجه اهتماما ضخما الى القوى اللا واعية الموجودة فى التاريخ . « وان المرء منا ليرى كيف انه يحدث فى عدد كبير من الجوانب ، أن يتغلغل اللا وعى فى مسار الاحداث » . وهناك « فكرةجوهرية » اختص بها التاريخوحده ، هى انه لا يمكن اعتبار الحدث نتيجة لسبب الا بعد حدوث ذلك الحدث .

---

* التخلق التعاقبى : نظرية تقول بان الجنين يتكون بسلسلة من التشكلات المتعاقبة [وهى تناقض نظرية التخلقالسبقى القائلة بان جميعاعضاء الجنينموجودة وجودا سبقيا فىالجرثومة]

ومع ان معالجته لموضوعه لم تكن وافية ، الا ان زينوبول اثار مسألة علاقة القيم بالتاريخ . وبهذا وجه اعظم اهتمامه الى الحض على ازالة كل اثر للاحكام الخلقية من الكتابات التاريخية او تخفيضها الى أدنى حد ممكن . وفاته أن يقدر ما فى مسألة القيم من مدلولات ضمنية اوسع واعمق بالنسبة لفلسفة للتاريخ . على ان تلك المشكلة تلقت دراسة تفصيلية حريصة من المؤرخ الدنمركى أ.جروتنفلت [١٨٦٣ — ١٩٤٢] . فأنه فى عمله «تقدير القيمة فى التاريخ Estimation of Value in History » [١٩٠٣]، راح يحاج بأن المؤرخ عندما يصل الى أعلى درجة فى عمله لا يستطيع ان يتجنب تماما المسائل الكبيرة فى الفلسفة ، بما فى ذلك مسائل التقييم. ثم راح ذلك المؤلف نفسه فى عمل تال اصدره يكون مسحا للقيم والتقييم كما يوجدان بشكل تجريبى فى التاريخ ، وفى الوعى العام للشعوب ، وفى عمل المؤرخين ، وفى فلسفات التاريخ . واستنتج بأنه على الرغم من أن التاريخ لا يرتبط ارتباطا مباشرا الا « بالحقائق والقيم النسبية الزمنية » ، فلابد مع ذلك من التسليم « بالقيم المطلقة وفوق الزمنية » . وينبغى لنا تصور المثل العليا فى التاريخ الواقعى بحسبانها مراحل تتجه نحو تلك القيم المطلقة اى رموزا لها . وقد عبر عن « اعتقاده » بأن « النقطة » التى منها يستطيع المرء الانتقال من القيم الزمنية الى القيم فوق الزمنية ، انما تكمن « فى الاحساس الشخصى الباطنى المحض [Gesinnung] للفرد » .

وعندى أن أوفى دراسات رائدة قام بها فيلسوف عصرى للتاريخ هى تلك التى قام بها هنريخ ريكرت [١٨٦٣ — ١٩٣٦] تقريبا فى نفس الوقت الذى قام فيه بابحاثه التى تعد لها قدرا واهمية المؤرخ ارنست ترويلتش [١٨٦٥ — ١٩٢٧] . وسنجترىء هنا بالاشارة الى فرضياته الرئيسية. وقد ذهب ريكرت الى أن منطق العلوم التاريخية هو نقطة الابتداء فى حقل فلسفة التاريخ ، ثم حبس اعظم مؤلفاته على تلك الفكرة . فكل موضوع من موضوعات المعرفة يمكن النظر اليه نظرة عامة شاملة ، على اعتبار الخصائص المشتركة التى يسهم بها مع غيره من نفس الصنف والطبقة ، والنظر اليه من « الناحية الفردية » على اعتبار ما يمكن التكهن به استنتاجا منه وحده . وعلى حين أن التاريخ يحتاج الى بعض التعميمات [الاحكام العامة]، فان منهجه المنطقى، يقوم قبل كل شىء على «التفريد»* ، وذلك لان عليه أن يعالج شخصا أو أمة أو جماعة أخرى ، أو يعالج عصرا او حقبة اخرى من الزمن ، فى حدود صفته الخاصة كفرد . والشىء العام فى التاريخ ، ليس هو نفس العام التجريدى للعلوم الطبيعية ، ولكنه «كل» تكون للجزئيات فيه اهميتها » . « فالعام المتعلق بالترابط التاريخى ، ان هو الا « الكل » التاريخى عينه ، وهو ليس نظاما من مفاهيم عامة، وذلك

* المقصود بالتفريد Individualizimg هو التخصيص : اى معالجة الفرد بتخصيص وتفصيل . [المترجم]

لان الكل يناله التأمل فى التاريخ فى حدود صفته الخاصة دائما ، وتفرده الفذ وفرديته » . ولا يخفى ان التطور فى التاريخ ينطوى ضمنا على ظهور شىء جديد ، فهو من ثم مختلف عن التكرار ، والمتسقات الدائبة الاستمرار الموجودة ضمنا فى « القوانين » فىصورتها المصوغة فىالعلوم الطبيعية . وينبغى ان تلتمس العلاقات العلية [السببية] فى التاريخ ، ولكن ريكرت اوضح ان جميع العلل [الاسباب] الفعلية تعتبر جزئيات ، ينبغى تمييزها من التعميمات التصورية « للقوانين » . ولا يجوز أن تعد حرية الاختيار عند البشر ، انها تحتوى على « عمل لا سبب له » . والتأكيد الرئيسى الثانى فى اعمالهمركزعلى القيم والتقييم*. والمبدأ المقرر فى التاريخ ، هو ان ما ليس له علاقة بالقيم ليس له معنى لدينا . فكل مؤرخ ليس مجرد اختصاصى، يخالجه شىء من هذه الناحية المتعلقة بفلسفة التاريخ فى اثناء بته فيما يعتقد انه اقل اهمية او اكثر اهمية . غير ان اتجاهات المؤرخين غالبا ما تكون ذات جانب واحد على نقيض من فلسفة التاريخ الوافية وما تتصف به من تعدد الجوانب ، وهى فلسفة تومىء ضمنا الى وجود نظام للقيم . فهل من الممكن — واذا امكن فكيف — الوصول الى نظام للقيم يمكننا من فهم معنى مجرى التاريخ بأكمله ؟ فاما المؤرخ فانهيجد تصورات عامة للقيم فى التاريخ ، ولكن ليس هناك رأى فى القيم — تجريبيا كان او نسبيا —يمكن ان يعد كافيا وافيا . فالفكر يحتاج ، كما اننا نفهم بشكل ما ، — الى المعايير والتقنينات المثالية « التىتسمو فوق » الحقائق التاريخية ، التى نحكم عليها بالاشارة اليها . وهكذا انتقل ريكرت وفندلباند وترويلتش الى تأكيد القيم المتسامية المطلقة ونقلوا الى التاريخمنهج فلسفة كانت الناقدة . على أن هؤلاء الكتاب حين فعلوا ذلك جميعا بلغ من تأكيدهم على مفاهيم المعايير المتسامية انهم اخفقوا فىأن يطبقوا علىخبرات القيمة الفعلية بوصفها جزئيات ، منهجهم التفريدى لفلسفة التاريخ . ويبدو ايضا أن ريكرت احس بوجود بعض الصعوبات حول الوصول الى قاعدة يقيم عليها موضوعية Objectivity مثل هذه القيم المتسامية . وذلك لأنه رفض كل انتقالمن الاشخاص والجماعات والاحداث الواقعيين فى التاريخ الى « مطلق » يتجاوزهم ، مصرحا بأنمفهوم «الحقيقة المتسامية» ، شىء «غير مجد» ، كما انه «أجوف تماما» ، بالنسبة لفلسفة التاريخ ، وأن الواقع ان مملكة التاريخ مع وجود ذلك المفهوم تفقد كل معنى لها . ولذا يمكن الحكم عليه بأنه لم يتوصل الى فكرة واضحة حول موضوعية «القيم المتسامية» فى علاقاتها بالتاريخ الفعلى . أضف الى هذا ان ريكرت وان برز عمله الأول فى هذا المجال ، لم ينتج لنا فلسفة تاريخ نسقية شاملة .

ونشير هنا الى ان معظم هؤلاء الفلاسفة الألمان ، المشتغلين بالتحليل المنطقى وطبيعة التقييم ، لم يمنحوا مسألة التوليف العام قدرا كبيرا من التفاتهم . وكانت تلك المسألة اهم مادار حوله عمل هـ.بر [١٨٦٣ —

* استخدمنا « التقييم » لانها اوضح عند القارىء من «التقويم» وهى الاصح لغويا [المترجم]

«La Symthèse en Hist. [١٩٤٢]. فانه جمع فى كتابه «التوليف* فى التاريخ»
[١٩١١] بعضا من الفكرات والمناهج الجوهرية المستخدمة فى « مجلة البحوث التوليفيـــة التاريخية «La Revue de Symthèse Historique »
التى ظل يحررها منذ عام ١٩٠٠ . وقد وجه انتقادات اعترض بها على بعض الاشكال المبكرة الاولى من فلسفات التاريخ ، واختص برفضه النوعى المحدد ذلك النوع من فلسفة التاريخ الذى اوضحه باقتبـــاس نقله عن فخته : « فالفيلسوف الذى راح بوصفه فيلسوفا يشغل نفسه بالتـــاريخ ، ــ يتبع المسار المختط مقدما لخطة العالم ، وهى خطة واضحة له ولكل ذى عينين « دون أدنى حاجة الى اى معونة من التاريخ » ، وان حدث انه استخدم التاريخ ، فلم يكن المقصود من ذلك ان يطلب اليه اى ايضاح عما قد يحدث . . وانما الغرض فقط التأكيد بضرب الامثلة والوصول فى العالم الحقيقى للتاريخ الى استخدام ماسبق فهمه فعلا دون لجوء الى استجداء مساعدته » . ومن الناحية الاخرى ، دفع بر بأن الاعمال التى الفها المؤرخون المحترفون وقصروها على مسح الحقائق وتسجيلها بحرص وعناية واردفوها بكل ما يلزمها من معدات المراجع والتوثيق بالمستندات لم تكن كافية بأى حال من الاحوال . فلابد للمعرفة العلمية من « عملية توليف » ما ومن ثم فان كتابه خصص لبحث طبيعة « التوليف التـــاريخى » . وقد وصــف هو نفسه عمله بأنه مبحث منطقى يدور حول أوليات فلسفة التاريخ لا حول عرض نظام اونسق. وقد وجه النقد الى الدراسات اومعظمها المانية] التى تمثل التاريخ وكأنما يدور فحسب حول « المتفرد الفذ » و « الجزئى » فى مناقضة لالتفات العلوم الطبيعية لكل ما هو متسق ومتكرر ، كما وجهه الى تلك الدراسات [ومعظمها فرنسية] التى حاولت ان تنعت التاريخ بمبادىء اجتماعية عامة . واحتج على ما أظهره بعض المؤرخين من زراية بكل فلسفة للتاريخ ، مظهرا اصراره على أن فلسفة التاريخ تبحث فى مسائل لابد للمؤرخين من مواجهتها ، وتقديم بعض مقترحات تتعلق بتلك المسائل .
وقد اكب على مناقشة جميع ما ظهر فى زمانه من مؤلفات تقريبا فى تلك المادة ، غير أن من العجيب انه لم يشر قط الى مواطنه رينوفييه الذى اتفق معه الى حد كبير فى المسائل الجوهرية . —

وفى شىء من التبرير وان لم يكن تاما ، اتهم بر ريكرت ومن لف لفه من المؤرخين باحداث تفرقة فكرية بين «الطبيعة والتاريخ» . اذ من المعلوم أن الحوادث الفريدة فى التاريخ ليست محض خليط مشوش : فانها لا تقع تحت بحث المؤرخ وتأمله الا فى اطار استمرار او تطور . فمع التطور ، فضلا عن التغيير ، يوجد عنصر استدامة . «فالتاريخ» قائم فى «الطبيعة» ، و «الطبيعة» قائمة فى «التاريخ» . ومع ان فى الامكان تمييز الصفات النوعية لكل

---

* التوليف [Symthesis]جمع العناصر المختلفة الخاصة بمجموع معين وتدل ايضا على تجميع العناصر ، كما انه ايضا منهج العرض الذى ينحدر من المبدا الى النتيجة ومن الاسباب الى التاثيرات .

منهما،فان علاقاتهما الدائمة لابدمنالاعتراف بها .والواقعان عملالمؤرخين فى المستقبل سيتم توجيهه التوجيه الصائب « فى حالة واحدة فقط هى تعميق فكرة العلة [السبب] . ذلك ان البحث عن العلل (الاسباب) فى التاريخ قد تم دائما على يد التجريبيين بصورة اشبه بتحسس العميان كما تم تصوره بشكل يسير على يد الفلاسفة ، فضلا عن انه لمينظم تنظيما قاطعا عند المناطقة» .وقد راح بر فى الفصل الذى عقدهبعنوان:«العلية فى التاريخ » ، يؤكد اهمية الاعتراف بمختلف انواع العلل . والمشكلة الكبرى التى تواجه التوليف فى التاريخ تقوم فى العلاقة بين « القوانين »، (كقوانين الطبيعة مثلا) والعوارض الطارئة والدواعى [وهو المصطلح الذى استخدمه بدلا من المصطلح المعتاد ، الا وهو العلل [الاسباب] النهائية) . وقد بحث بر « العوارض الطارئة » باعتبارها اشكالا من الصدفة واشكالا من الفردية . وذلك انه فيما يتعلق بالتاريخ يوجد عنصر من الصدفة مرتبطا حتى بالقوانين نفسها ، فأما « متى » « واين » نجدها تعمل عملها ،فأمر بتوقف علىشىء موجود فى زمن ومكان معين .والصدفة تتجلى بطرائق كثيرة متعددة ، توضحها الاشارة الى ان مجرى التاريخ ربما تغير لو ان انف كليوبطرة كان اكبر قليلا . بيد ان بر اصر على ان «أحداث» الصدفة ينبغى تأملها مرتبطة بكامل السياق الذى وردت فيه ، ومتى تم ذلك ، تبين ان التاريخ لم تسيطر عليه الصدفة بأية حال وامكان الفردية حاضر فى الاشخاص الافراد وفى الجماعات والبيئات الجغرافية والاماد الزمنية . غير ان هذه جميعا لها بعض اتساقات يرتبط بها تفردها. وبينما ترى ان بعض المؤرخين قد بالغ فى الدور الذى تلعبه الصدفة ، فان بعضهم الاخر بالغ فى تأكيد الفردية دورها فى التاريخ ، اللهم الا تلك الفردية التى ترتبط ،اما «بترتيب القوانين» او «ترتيب الدواعى والاسباب» والواقع ان بر قد ركز معظم تأكيده على الثانى من الامرين وهو الفردية من حيث انها تتضمن الناحية النفسانية . فعلم النفس يعتبر مساعدا للتاريخ (كسجل] ، وذلك لان « التاريخ [باعتباره واقعيا) ، انما هو مولد النفس [Psyche] ، وتطورها » . اضف الى هذا ان الاساس انما يوجد فى الشخص الفرد . « فنحن نرجع دائما الى الفرد . « فان الجمهور لا يفكر، كما انالقبيلة اوالشعب الذى يمر باحدى الازمات لايفكر، ولا يخلق فكرا ، وانما هو يستخدم الفكر الذى اكتسب » . والذى يخلق هو الفرد وحده » . ولكن كان من صميم تصور بر للتوليف فى التاريخ ، اعتقاده بأن فكر الافراد والخلق الذى يخلقون ، له على الدوام علاقة بالقوانين (قوانين العالم المادى] ، وبالمجتمع « وقوانين العقل] ، (اى المنطق التأملى المرتبطة بالغايات المنشودة) .

ولم يحاول بر ان ينشيء بنفسه توليفة تاريخية عامة . وكل ما عمله أن كلف مجموعة من الناس بكتابة اقسام من فصول فى تلك التوليفة . وبديهى ان نتيجة مثل هذا العمل التعاونى لا مناص لها من ان تكون اقل وحدة من توليفة يقوم بها مؤرخ بمفرده . وهنا نعرض بالحديث عن ارنولد ج.توينبى وكتـــابه : « دراســـة التاريخ [١] The Study of History » . فان ذلك الكتاب بمجاله الضافى وتفصيله الوافى وتغلغله فى العلاقات العلية وفهمه للاتحادات وتعقبه للنشآت التكوينية والنمو والاضمحلال وتأمله لطبيعة التاريخ الجوهرية ومعناه ، ادنى ماصدر من معالجة انجزها الانسان حتى اليوم الى نمط التاريخ العام. وبحق مانختم عملنا فى هذا الكتاب بتأمل ما ورد فى كتابه . والمقام الموجود بين يدينا هنا يجعل عمل حتى مجـــرد تلخيص موجز للكتاب امرا مستحيلا . على انه لا لزوم لذلك التلخيص ، وذلك لاننا نعرض هنا بنوع خاص لافكاره حول طبيعة التاريخ وتفسيره .

والواقع ان توينبى لا يكتب عن التاريخ متخذا موقف مشاهد غير متحيز ، ولكن كشخص يعرف بوعى فى نفسه انه مشارك فيه . فانه يتحدث فيه عن مناسبات لاح له فيها ان هناك « اتصالا مؤقتا بينه وبين الممثلين فى بعض الاحداث التاريخية المعينة » . وقد احس فى خبرة رائعة « لا سبيل الى محوها » ، «أنه متنبه تنبها مباشرا الى مرور التاريخ وهو يفيض من خلاله برفق فى صورة تيار جبار والى حياته هو ، وهى تصعد صعود موجة فوق مفيض ذلك المد العارم » . [الفصل العاشر ص١٣٩] . ومعنى هذا ان طبيعة التاريخ الاصيلة وان تعين بذلك ان تحس احساسا باطنيا ، فان نتائج دراستها تتطلب تكوينا تصوريا . وفى راى توينبى ان التاريخ يعتبر واحدة مما لا حصر له من زوايا رؤية الحقيقة . وقد عرض توينبى بالنقد للمؤرخ هـ.ا.ل فيشر وندد بانكاره انه وجد فى التاريخ اى ايقاع متكرر أو انماط ، واظهر اصراره أنه توجد الان حقائق ومعطيات كافية

---

[١] انظر أ.ج.توينبى فى : « دراسة التاريخ » The Study of Hist. ، مطبعة جامعة اكسفورد لندن ونيويورك ، وصدرت الاجزاء ١ ـ ٣ فى ١٩٣٤ ، الطبعة الثانية ١٩٣٥ ، المجلدان من الرابع الى السادس ١٩٣٩ ، والسابع الى العاشر ١٩٥٤ .

* وقد ترجمه فؤاد محمد شبل الى العربية موجزا له باسم دراسة التاريخ طبع لجنة التاليف بعابدين لحساب الجامعة العربية [المترجم]

للوصول الى أستنتاجات يمكن الأعتماد عليها حول صفات التاريخ وخصائصه المميزة . وانه ليرفض ما قدمه أوزوالد شبنجلر من قياسات تمثيل بيولوجية، كما يأبى قبول بيانه الذى رسم التاريخ فيه فى صورة من تسلطت عليه ضرورة قاهرة ، لها قانون يحتم التفكك والتحلل .

ورغبة فى الوصول الى « منظورات » سليمة ينبغى على المجموعات الكلية الموضوعة تحت الدراسة ان تمضى الى ما هو ابعد من الامم حتى تشمل الوحدات الاكبر للمجتمعات المتمدينة . وقد صنف واحدا وعشرين صنفا من هذه المجتمعات ، على ان تصنيفه هذا وان كان ينفع غرضه ، لا يمكن ان يدعى لنفسه الصحة « المطلقة ولا الشاملة » . ولا يخفى ان التغير من حالة المجتمعات البدائية الى المتحضرة انما هو « انتقال من حالة سكون الى نشاط ديناميكى متحرك». [ج١ص * ١٩٥]. على انه يقول « حتى عن أشد الحضارات تقدما وتقدمية » ، ان « انسانية الغالبية العظمى من الناس العاديين » ان هى فى الواقع « الا انسانية بدائية » ، [ج٣٠ص٢٤٣]. وبالرغم من هذا ، فان البروليتاريا * ،« فى المجتمعات المتمدينة ، وان لم يكن فيها جميعا « باطلاق — » تلعب فى التاريخ دورا هاما جدا ، وبخاصة فى ناحية الدين . غير أننا لن نعرض لبحث البيانات التفصيلية عن مختلف المدنيات لانها لا تعنينا هنا . وبالاشارة الى نمو تلك الحضارات وتفككها ، تصبح لمفاهيم «التحدى والاستجابة» اهمية خاصة . ذلك ان النمو والتفكك يتوقفان كلاهما على أساليب الاستجابات ومداها ، وعلى مدى ما تصيبه من نجاح او فشل ازاء تحديات البيئة الفيزيائية والاجتماعية . ذلك ان التاريخ لم تحدده الاحوال الاجتماعية وحدها . ويركز توينبى التأكيد على الاستجابات المتولدة باطنيا . وقد يتوقف النجاح او الفشل على صرامة التحديات المرتبطة بقدرات وقوى من يستجيبون . « وهناك تحديات تنطوى صرامتها على السلامة وهى تحدو الشخص البشرى المتعرض للمحنة الى استجابة خلاقة ، على ان هناك ايضا تحديات ذات صرامة جارفة لابد أن يخضع لها الضحية البشرية ... وانك لتجد أشد التحديات اثارة فى موقع متوسط بين نقص الصرامة والاسراف فيها » . [ج٢ : ص ٣٩٣] ولا شك ان هناك فارقا قاطعا بين عمليات النمو والتفكك . ففى النمو يوجد « تحد يثير استجابة ناجحة تولد تحديا جديدا ،

---

* تشير الارقام الى صفحات الطبعة الانجليزية من كتاب توينبى [المترجم]

* البروليتاريا : هى فى النظرية الاشتراكية طبقة العمال الخاضعين للاستغلال ، الذين يعيشون من أجورهم وعملهم وهى فى روما القديمة طبقة المواطنين المعدمين المنجبين للذرية . [المترجم]

يبعث استجابة ناجحة اخرى ، وهكذا دواليك ، حتى يشرف الامر على انهيار » ، « فأما التفكك فينطوى على « تحد يثير استجابة فاشلة ، تنتج محاولة اخرى تتمحض عن اخفاق آخر . وهكذا ، حتى يستشرف الامر الانحلال » ، [ج ٦ : ص ٢٨١] . ولتحديات البيئة الفيزيائية علاقة كبيرة بتكوين الحضارات المختلفة . فالحضارة الصحية هى التى لم تكن قط حضارة راحة سكونية [استاتيكية] « والحركة المتنـاهية المفردة المنتقلة بالاحوال من الاضطراب الى استرداد التوازن لا تكفى ان كان التكوين سيعقبه النمو . ولكى يتيسر تحويل الحركة الى ايقاع متكرر مغب لابد من حماس يدفع بالطرف الذى يجابهه التحدى عن طريق الاتزان الى فرط توازن يعرضه لتحديات اخرى جديدة ، وبذلك يبعثه على اتيان استجابة جديدة تأتى فى شكل اتزان آخر ينتهى بفرط اتزان آخر ، وهكذا دواليك ، فى حركة تعاقب يعد لانهائيا من حيث القوة والامكان ».[ج٣.ص١١٩ ، وانظر ايضا ص ١٢٨] ، [من الاصل الانجليزى] والدعة الد اعداء الحضارة وهى شىء تمنعه الطبيعة الفيزيائية الى حد ما . ولابد للناس من القيام بجهود مستمرة لكى يصونوا من عصف الطبيعة وهجماتها المضـــادة ما اكتسبوه منها .

ولم يقتصر التاريخ على مجرد الاهتمام بالتكيف وفق الطبيعة : بل كان ايضا تكييفا يلم بالطبيعة من أجل غايات ثقافية . « ومعروف ان جميـــع الاجناس قادرة على الاخذ بأسباب الحضارة » ، [ج ١ : ص ٢٣٨] . ولكن رغم ان الفوارق بين الاجناس ظواهر طبيعية ، فان الفروق بين الحضارات لايمكن ارجاعها الى الفروق العنصرية وحدها . وليس التوسع الجغرافى معيارا لنمو الحضارة . بل ان توينبى يميل على العكس من ذلك الى اعتباره نقيضا لتلك الحالة الى حد كبير . « ويرى ان الترابط المتبادل بين التوسع الجغرافى والتفكك الاجتماعى يصدق «على الجملة» كمعيار بشكل ما [ج ٣ :ص ١٥٠ وانظر ايضا ص ١٣٤] . ومع ان هذا « ربما » كان هو الحال فى الماضى ، فمن المؤكد ان توينبى لا يقصد ان يشير ضمنا الى انه لا مفر من اسقاط كل رجاء فى حضارة تعم العالم كله فى المستقبل . اذ ربما تضمنت احدى الحضارات المتقدمة تكنيكات ساكنة وربما ضمت حضارة متدهورة تكنيكات تتطور . وربما حدث فى حضـــارة متقدمة ان اطلقت تكنيكات جديدة العقل البشرى من أساره ابتغاء اهداف أخرى . وفى هذا الصدد ونقيضه يدخل توينبى مصطلح «التحويل الاثيرى*» ويطلقه على «نقل

---

* التحويل الاثيرى Etherealization هو الاثيرة [بسكون الثاء وفتح الياء] اى جعل الشىء اثيريا او بالغ الرقة كالاثير . [المترجـــم]

الطاقة او نقل التأكيد من دائرة دنيا للوجود او دائرة للعمـــل الى دائرة اعلى » . ولا شك ان مدى « التحويل الاثيرى » وتنوعه عظيم جدا . اذ أن العمل فى الحقل الخارجى يصل الى نتيجة ادنى، كما أن العمل فى الحقل الداخلى يصل الى نتيجة اكبر [ج٣ : ص ١٩٣] .

وهناك فترات وظروف تقوم فيها درجة نسبية من الدعة والتماسك ، واخرى يتم فيها قدر كبير من النشاط والتقدم . ويســـتخدم توينبى فى الاشـارة الى هاتين الحالتين المصطلحين الصينيين « ين ويانج » فأما حالة الين yin فتتضـــمن تكامل العرف كما تنطوى حالة اليانج Yang على تمايز الحضـارة : وهى « نواح لنبض ايقاعى يجرى فى كل عروق هذا العالم » [ج ٣ ، ص ٣٧٦ ، وانظر ايضا ج١ ، ص ١٩٦ ، وص ٢٠٧] . وثمة بعض فترات الاضطراب والتحديات القاسية، وهى التى يسميها توينبى « أزمان المتاعب » . وفى هذه الفترا ت ، حاول الناس الفرار من مشكلات الحاضر بتوجيههم الانظار نحو الماضى او نحو المستقبل او الانفصـــال عن شـــئون الدنيـــا . فالعتيقية Archaism *والمســـتقبلة والانعزالية تحاول حل مشـــكلة روحية اثارها اضطراب اوانهيار الم بمفيض الحضارة النامية السابقة . وفى رأى توينبى ان « الحركتين المستقبلية والعتيقية [الارخية] انما هما بدرجة متساوية محاولات لقطع الصلة مع حاضر مضجر بالقيام بوثبة طيرانية للخروج من ذلك الحاضر الى منطقة اخرى فى مجرى الزمان دون التخلى عن مسطح الحياة الدنيوية فى هذه الارض » [ج ٦ : ص ٩٧] . ولكن مصير الامرين هو الفشل . والاعتزالية ـــ كما تمثلها الاشكال الاغريقية والهندية التى يبحثها توينبى ـــ تعد من حيث الجوهر « طريقة من طرق المعرفة » يصحبها جهد للوصول الى التحرر من الوجدان . «فهى لاتقدم حلا للمشكلة التى تنطلق لحلها» . غير أن هناك امكانا رابعا : هو تغير المظهر ، الذى لو ارتبط به الانسحاب والعودة كان لهما معنى . وذلك انه بعد القيام بانسحاب مؤقت من الدنيوى بغية التركز على الروحى ، توجد عودة تهدف الى تغيير مظهره بوصفه نقيضا للمحاولات التى تبذل للفرار منه فرارا ابديا .

وقد تبين لتوينبى ان الحضارات لم تكن لها معان كاملة فى ذاتها ، ولذا فانها كفت عن أن تكون فى نظره « حقولا للدراسة يمكن فهمها » . ثم انتقل الى البحث فى شأن الدول العامة الشاملة ، وهى ذات النطاق الاوسع من

---

* العتيقية : او «الارضية» استخدام الفاظ او اساليب قديمة مهجورة والمستقبلية Futurism حركة فى الفن والموسيقى والادب تميزت بالدعوة الى اطراح التقليد ومحاولة التعبير عن الطاقة الديتامية المميزة لحياتنا [المترجم]

الحضارات وان أحتوتها . فالدول العامة « تظهر الى حيز الوجود لتضع حدا للحروب ولتحل التعاون محل سفك الدماء » ، (٧ : ص ٥٥] . فهى تتضمن دعوة الى لم الشعث « بعد التشتت الطويل المستمر الذى حدث « زمن الاضطرابات » ، [ج ٧ ، ص ٤٣] ، وتجلب احساسا بالوحدة فى المستوى السياسى ، وتواصل بث الانطباع الذى ضربه مؤسسوها وخلفاؤهم . وان مواطنى تلك الدول ، اذ يعتبرونها الهدف الذى تهدف اليه جهود البشر ، ليعكفون على تقديسها واعتبارها كائنا خالدا . بيد ان التاريخ أظهر فى جميع الحالات بلا استثناء ان الدولة العامة ليست الهدف الحقيقى الذى ترمى اليه جهود البشرية ، اذ انها لم تتمحض الا عن سلام وهمى . ومع ذلك فقد عادت الدول العامة بمنافع لها اعظم القدر والاهمية فى التاريخ ، بفضل ما لها من نظم مواصلات ومستعمرات ولغات وقوانين وتقاويم وخدمات مدنية ونقود وعملات ، وكذا المواطنية بدرجة اقل لانها لم يتحقق نجاحها تماما . ويذهب توينبى الى أن الدول العامة وان اضطهدت الناس فى بعض الاوقات وحاولت قمع الديانات ، فان اعظم من استفاد منها بصفة خاصة الكنائس العامة . هذا وقد طبعت الدول العامة على المذهب الانسانى البحت ، وهى بهذا الوصف لا تعد قادرة على مجابهة مشكلات التاريخ . «والمجتمع الوحيد الذى تتبدى فيه القدرةعلى احتضان « البشريـــة » بأكملها انما هـــو مدينـــة رب [Civitas Dei] فوق انسانية كما ان فكرة مجتمع يحتضن البشرية بأكملها ولا يحتضن رغم هذا شيئا غير « البشرية » ان هى الا حديث خرافة فى المجال الاكاديمى » ، [ج ٦ : ص ١٠].

والكنائس] أو الملل [العامة نوع من المجتمعات أعلى من الحضارات، أو الدول العامة . ويميز توينبى أربعا من هذه الكنائس أو الملل العامة : الهندوكية والبوذية الماهايانا والمسيحية والاسلام . وهو يعالجهن جميعا كأنما هن بمعنى ما متعادلات روحيا ، وأن اية واحدة منهن ليست تامة ولا بالغة الكمال ، ولكن مع اتصاف كل منها بنواح مميزة من نواحى جهاد الانسان الروحى . وهن يعبرن عن تنوع الطبيعة البشرية وكل « تشبع حاجة بشرية اتســع مجال ممارستها وخبرتها » . [ج٨ : ص ٤٤٢] . وقد «أوجدتهن جميعا البروليتاريات الداخلية لمجتمعات أصابها الانحلال» . [ج ١ : ص ٩٩] . ونشأت جميعا فى « أزمان الاضطراب » . « والعلامة المميزة لهن جميعا هى انهن جميعا ينتظمن فى عضويتهن الاله الحق الاوحد « مهما تكن الشاكلة التى تصوروا عليها « ربهم الاعلى » . « وأضفت هذه الزمالة البشرية مع الاله الاوحد الحق التى اقتربت منها الديانات البدائية وبلغتها الديانات الاعلى ، [أضفت] على هذه الاخيرة فضائل حيوية معينة لم تكن موجودة لا فى المجتمعات ولا فى الحضارات البدائية . ومنحتها القدرة على التغلب على الخلاف الذى هو احدى الافات والشرور المتأصلة فى «المجتمع البشرى» من قديم الزمان . كما ان تلك الزمالة قدمت حلا لمشكلة معنى التاريخ ، والهمت اتباعها مثلا أعلى للخلق استطاع ان يكون

منبها روحيا ذا قوة مؤثرة يخدم الجهد الجبار الهادف الى جعل « الحياة البشرية» ممكنة فى « هذا العالم » ، كما أنها نفعت فى الاطاحة بالخطر الكامن فطرة فى الـــدين الزائف عندما كان يوجه الى غير الاله الاحـــد الحق ، وانما الى بعض زملاء الانسان من المخلوقات البشرية » .

والأمر الجلي من مسحه للتاريخ ، ان توينبى لا يستطيع التسليم بأى ادعاء لاية ديانة بأنها « هى المظهر القاطع المانع « للصدق الروحى » . ، [ج٧ : ص ٤٢٨] . ونشير هنا الى ان تعبيره حول ذلك الرأىبالغ القوة . وهو اذ ينكر أن الديانات الاخرى قد تكون هى اختيار الله وتكون وسائل كافية لاظهار «نفسه» أمام بصائر بعض النفوس البشرية،يجعلذلكالتعبير يبدو مشوبا بالتجديف » . فان كان هذا الانكار يدخل فى المسيحية ، فلم يستطع أن يسمى نفسه مسيحيا . ومع ذلك فان نظرته الى التاريخ ليست بالنظرة المسيحية التقليدية على النحو الذى بسطه مثلا القديس اوغسطين وفون شليجل ورينولد نيبور [١] . على أن لغتـــه قد تومىء أحيانا الى قبوله للمبدأ المسيحى عن التجسد الالهى . « فالامر كمـــا عرفه القديس اثناســـيوس حدسا :ان اللهراى ان ينزل الــ مستوى الانسان لكى يرفع الانسان الى مستواه [تعالى] ، [ج٧ : ص ٥١٤] . ، « لقد اظهر خالق الانسان « قوته » بوصفه « المحبة المتجسدة » ، [ج ٧ : ص ٥٦٥] . وهو يتحدث عن « المحبة التى حدثبالاله أن يصبحانسانا [يتخذ هيئة الانسان] لكى يصبح المخلص للانسان » . [ج٧ : ص ٥٣٦] . « والان ونحن نقف ونشخص بأبصارنا الى الشاطىء الاخر ، ينهض شخص واحد من الفيضان الطامى ويملأ أجواز الافق كلها فورا ... وذلك هو المخلص ... » [ج٧ : ص١٧٨] وهو يقول. ان ما يتصفه به الحديث الالهى من تفرد هو جوهر قصة العهد الجديد . ولكن هلهذه القصة تسجيل للوقائع التاريخية الفعلية أو هى ضرب من التعبير الشعورى ؟ انه هو نفسه يسأل: «وهل يكون لله أن يمنع بقرار رفض [Veto] صـــادر من الانســـان ، من تجليه نفسه بطريق الشعر Dichtung ، أن شـــاء ، مثلما يفعـــل بطريق الحقيقة ؟ Wahrheit » ، [ج٦ : ص ٥٣٨] ، على انه وقد ركز فكره على الكنائس أو الاديان العالمية العامة الاربـــع جميـــعا ، يعبر عن ظنه بأنه سيحدث فى « الفصل التالى مما ستأتى به الايام مستقبلا من تأريخ مسكونى انسانى ، ان الاديان الاعلى الاربعة التى انبثقت من اطلال حضارات الجيل الثانى لابد لها أن تلتقى لقاء روحيا حميما بعضها مع بعض، ومهما تكن نتيجة ذلك الحـــدث الروحى العظيم الوشـــيك ؛ فمن الواضح انه يحتمل له ان يفتتح حقبة جديدة فى الحياة البشرية فى « هذا العالم » . [ج٨ : ص ٦٢٨] .

---

(١) ويبدو أن هذا يؤكده نشرة لنقد لموقفه من وجهة النظر التقليدية وضعه المستر م. وايت : (ج الملحق ص.ص. ٧٢٧ — ٧٤٨) .

ان التفسير النهـــائى الذى يقـــدمه توينبى للتاريخ تفسير دينى فى اساسه . وهنا يصبح من الضرورى أن نجمع فى صـــعيد واحد بعض بياناته حول الحياة الروحية . فانه راح فى ملحق [ج ٧ ، ص ٧٠١ — ٧١٥] يناقش التناقض الذى طبعت عليه الظروف الموائمة للتقدم الروحى والعلمانى . وفى استعراض يبدو غير كاف لتبرير النتيجة التى توصل اليها ، يكتب عن القضية* باعتبـــــارها « قانونا للدين » . ومـــع هذا فان بتلك القضية النقيضـــــة ثلمات وثغرات ، وذلك لأن الحياة الروحية بمعناها الاوسع ربما شملت أيضا « خبرات ونشاطات ثقافية جمالية غير دينية [ج ٧ ، ص ٧٠٢ — ٧٠٣ ، ٥٤٧] . وقـــد عنت له نتيجتان أوردهما على النحو التالى : [١] أن هناك تناقضا أصـــيلا بين التماس « رؤيا السعادة » ، التى هى الهـــدف المنشود من الدين وبين طلب القوة المادية فى أى شكل من أشكالها » ، [٢] « ان العرق العلمانى الموجود فى النشاط الروحى انما هو مصطلح وسط يقع بين الدين من ناحية ونشدان القوة المادية من الناحية الاخرى » [ج ٧ ، ص ٧١٠] على أنه فى حقل الخبرات العلمائية الثقافية ، انما يعـــالج الموســـيقى والشعر [الادب] والفنون المرئية ، ولكنه لايعرض للانجازات الذهنيـــة فى « العلوم الطبيعية » . والفكرة الرئيسية فى « التحدى والاستجابة » يتعين أن تطبق على الدين ويوجد تحد للبتفى القضية النقيضة للروحى فيما يتعلق بالمادى باعتباره غاية فى حـــد ذاته . فان حـــرية الفـــــرد فى اصدار قرارات حيوية ، يعد خلة جوهرية للحقيقة والواقع ، كما يتكشف فى التاريخ . ومع أن توينبى يتحدث عن الحرية بوصفها « نسبية » ، فان المتضمن العام لبسطه للموضوع هو أنها مطلقة بالفطرة : والنسبية اذن تتعلق بالبدائل التى تتغير بين مناسبة وأخرى من مناسبات ممارسة الحرية ، وهو يعبر عن كامل اعترافه بهذا العامل الاساسى فى التاريخ الذى يتجاهله أو يقلل من شأنه أو ينكره عدد جم من الفلاسفة والمؤرخين ورجال اللاهوت . وربما أثار التحدى القائم بأمر الله بين الخير والشر والحياة والموت ، فى الانفس البشرية استجابات خلاقـــة هى بالفعل أعمال بشرية صادرة عن ارادة حرة حقا . [ج ٩ ، ص ٣٨٢] ، فالله يتحدى الانسان بأن يضع أمامه مثلا أعلى من الكمال الروحى ، للانسان مطلق الحرية فى قبوله أو رفضه . وقانون المحبة يترك للانسان مجال الحرية فسيحا ، ليصـــبح اما آثما واما قديســـــا [ج٩ ، ص ٤٠٥] فأما الاثم الخاطىء فأمامه فرص يتعلم فيها عن سبيل الآلام ، وأن يندم ، وأن يلتمس عونا من نعمة الله وفضله . والسبيل المؤدى الى اتصـــال الانسان بالله ليس هو العقل بل « شبه الشـــعور » Sub-conscious *

---

* عن القضـــية أو الفرضية النقيضة Antithesis ارجع الى فلسفة الديالـــكتك لهيجل [المترجم]

* شبه الشعور : او مادون الوعى مصطلح اطلق على عمليات تحـــدث من نوع العمليـــــات الشـــعورية ، ولكنها تحدث خارج نطاق التنبه او الادراك الشخصى للفرد [المترجم]

وقد استخدمت الأديان أشكالا فكرية حصلت عليها من خارج ذواتهـــا وكثيرا ماأصبحت مقيدة بها . مثال ذلك « أن الكنيسة المسيحية بوصفها نظاما وهيئة ظلت الدهر كلهمحوطة بخيوط شبكة منِاللاهوت الهللينستى من نسج يديها هى [ج ٧ ص ٤٨٤ هـ ١] . ومما يجدر ذكره أن توينبى يعارض أية محاولة للتعبير عن الدين فى أيامنا هذه بلغة الفكرالمعاصر. فانه بدون تلك اللغة ومع تحرره من اشتباكات المـــاضى ، لابد له فيما يقدر توينبى ، أن يتجرد من الصياغة الفكرية . وفى هذا اشارة الى أن الحياة الروحية [باعتبارها دينية] لابد أن تقتصر تماما على أن تكون خبرة مستيقية باطنية برؤيا الســـعادة بقـــدر ما يمكن بلوغ تلك الرؤيا [ج ٧ ص ٤٧٥ هـ ١٠] .

ومع أن توينبى يقول ان الشغل الحق الشاغل للتاريخ « هو حيـــاة المجتمعات فى كل من نواحيها الداخلية والخارجية » [ج ١ ص ٤٦] كما أن عرضه انما يدور حول المجتمعات المتحضرة والدول الشاملة [أو العالمية] والكنائسالعامة [أى الأديان العالمية] ، فانفردية الاشخاص المعينين تبدو شيئا جوهريا فى تفسيره للتـــاريخ . ومع أن الاشخاص كأفراد لايمكن كما هو واضح أن يعيشوا حياتهم كلهـــا فى عزلة تامة ، فان لكل نفس بشرية تفردها . « فالحقيقة الروحية بأسرها وبالتـــالى القيمة الروحية بأسرها انما تسكن فى الأشخاص » [ج ٧ ص ٥٦٢] « والمجتمع ليس ولا يمكن أن يكون أكثر من وسيط للاتصـــال يتفاعل عن طريقه الكائنات البشرية الأفراد بعضهم مع بعض . فالذىيصنع التاريخ البشرى انمـــا هو الأفراد من بنى البشر وليس المجتمع البشرى » . [ج ٣ ، ص ٢٣١] . وما المجتمع الا محض « علاقة خاصة بينالكائنات البشرية » [ج ٣ ص ٢٢٣] وهذا يتطابق مع احدى النقط الرئيســـية التى جعلها موضع منازعاته وقـــد بسطها بطرق كثيرة فى كل اجزاء كتابه، وهى أنه ليس ثمة أى نوع من المجتمعالبشرى ، باعتباره كذلك، تكون له أهمية تامة فى حد ذاته . فالخلق أى الابتكار « اما ان يرجع الى أفراد خلاقين واما أنيكون على أقصى تقدير منعمل اقليات خلاقة » [ج ٣ ، ص ٢٣٩] ، « وهناك بطبيعة الحال افراد خلاقون يعيشون فى مؤخرة الأقليات الخلاقة » [ج ٣ ، ص ٣٦٥ هـ] ويدل التشديد على الاستبطانية * **Inwardness** وبخاصة فى تفســـيره الاساسى للتـــاريخ على حقيقة الفرد ضمنا . « وبفضل التطور المستبطن « للشخصية »

---

* الاستبطانية : استغراق المرء فى حياته الجوانية ، عقلية كانت أو روحية [المترجم]

يستطيع الأفراد من الكائنات البشرية القيام فى حقول أعمالهم الظاهرة بهذه الأعمال الخلاقة التى تسبب نمو المجتمعات البشرية » [ج٣ ، ص ٢٣٣] ويمكن العثور على مقياس النمو وميزانه فى التقدم نحو حرية الادارة selfdetermination «ولذا فان أى تنظيم للمجتمع بوصفه ذاك لايمكن أن يكون بديـلا عن الخـلاص الـروحى للانفس» . [ج ٩ ، ص ٣٤٧] ثم أن توينبى يعبر عن اشمئزازه وعدم تصوره للرأى القائل بأن أنفس الأفراد [بما فى ذلك الأنفس التى عاشت فى الماضى] انما توجد بل وجدت من قبل من أجل مصلحة المجتمع وليس من أجلها هى ولا من أجل الله ، وذلك حين « نفكر على أساس تاريخ « الدين » وهو الشىء الذى يعتبر فيه « مضى الانفس الافراد فى هذا العالم الى الله .. النهاية التى توجد فيها القيمة العليا » [ج ٧ ، ص ٥٦٤] . فلو آمنا أن النهاية الحقة للانسان انما هى تمجيد الله والاستمتاع به استمتاعا كاملا الى الأبد، وجب علينا أن نؤمن بأن هذه الفرصة المجيدة فرصة بلوغ الاتصال بالله ومشاهدة « الرؤيا السعيدة » ظلت مفتحة الأبواب لـكل مخلوق رفعه الله الى المستوى الروحى للبشرية » . [ج ٧ ، ص ٥٦٥] ، وقـد يشوقنا أن توينبى لم يعقد أية مناقشة تفصيلية حول الأمل فى الخلود أو الاعتقاد بتجسد جديد مرتبط بالخلود .

ويحتوى المجلد العـاشر قسما عنوانه ، « البحث عن معنى وراء حقائق التاريخ » [ج ١٠ ، ص ١٢٦ ، ١٤٤] . وهو مكون بصـورة رئيسية من اقتباسات نقلت عن أعمال دينية وشـعرية من التى تعـد عظيمة القدر فى التاريخ . على أن « عمله » ينطوى كذلك على فقرات كثيرة وردت بأماكن أخرى منه ، وكلها تشير الى آرائه وما يقتنع به حول الأهمية القصوى للتاريخ . « وعنده أن زاوية الرؤيا التاريخية تقدم الينا الكون المادى وهو يتحرك حركة طرد من المركز فى اطار للزمان الفضائى له أبعاد أربعة ، وهى تعرض علينا الحياة فى كوكبنا الأرضى وهى تتحرك حركة تطورية فى اطار للحياة والفضاء والزمان ذى أبعاد خمسة ، كما تجلى أمامنا الأنفس البشرية وقد رفعت الى بعد سادس بفضل منحة الروح ، وهى تتحرك عن طريق ممارسة حريتها الروحيـة ممارسـة مصيرية لها مابعدها : فاما أن تدفعها صوب خالقها أو تنأى بها عنه » [ج ١٠ ، ص ٢] .. « وان المعنى الـكامن وراء حقائق التاريخ .. انما هو تجلى الله ، كما أنه رجاء فى الاتصال به والاتحاد معه ، على أننا فى ثنايا بحثنا هذا عن « رؤيا للسعادة » يشهدها بأبصارهم جماعة من القديسين يحيق بنا على الدوام خطر الانحراف عن بحثنا عن الله الى تمجيد الانسان .. » [ج ١٠ ص ١٢٦] . والله موجود وفعـال الأثر أبدا فى التاريخ » . والخبرة التى لايستطيع نقلها الا الشعر وحده، وهى الخاصة باتحاد الروح فى وثاق السلام انما هى اظهار الزمالة التى ليست من عمل الانسان وانما هى من عمل الله .. [ج ١٠ ص ١٤٠]

هذا وان توينبى فى تأمله الموجز نسبيا للشر ليبدو كأنما يشير الى

ماوراء التاريخ اى الى حالة تعلو على الزمن . وقد تمر « بالفهم الانسانى ومضات من التنور فيحدس أن الخدمة التى يؤديها لله «الشر» بوصفه أداة للخلق ، انما هى حقيقة واقعة فى العمل الخلاق الذى يبدعه الله فى « الزمان » الذى يتم التسامى عليه فى تلكم الافلاك العلياالتى يدخلها شخص مادى هو الدكتور ماريانوس فى الفصل الأخير من الجزء الثانى من « فاوست » لجوته ، وفى هذا الحدس تشارك المسيحية الديانة البوذية ، لو جاز تفسير تصور البوذية للنرفانا بأنه يتضمن عمليةاخماد ، لا « للحياة » نفسها ، بل لمـــا للحياة فى الزمان من خبرات خلاقة خلقا تراجيديا [ج ٩ ، ص ٤٠٢] . وهكذا تجده فى مكان آخر يكتب التالى: « ان الكائن البشرى الذى يكسر فى هذة الحياة قيود الزمان والفضاء بالدخول فى اتصال مع الله لهو شخص قـــد بدل حاله ، ان أصـــبح الاتصال عادةسائدة ، ـــ من متوحش الى قديس » [ج ٧ ، ص ٥١٤].

ولا يسع المؤلف الا أن يشـــكر الدكتور توينبى ومطبعـــــة جامعـــة أوكســـفورد على تكرمها بالاذن له بنقل هـــذه الاقتباسات عن كتـــاب : « دراسة التاريخ » ..

رقم الايداع بدار الكتب ٤٨٥١/٧١

الثمن ٤٥ قرشا

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب